سلسلة الندوات



مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي

مجموعة بحوث

تحرير

محمد سليم العوا



22A Old Court Place
London W8 4PL, UK
Tel: + 44 (0) 203 130 1530
Fax: + 44 (0) 207 937 2540
Email: info@al-furqan.com
Url: www.al-furqan.com

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

ISBN: 1-905122-34-7 **ردمك:**



رقم الإيداع : ٨٥٥٦ / ٢٠١٤ م

Printed by Al -Madani Printers, Cairo , Egypt, Tel:+20224827851

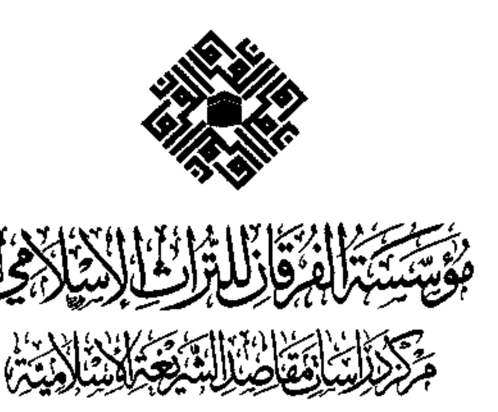
سلسلة الندوات

تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي

مجموعة بحوث

تحرير

محمد سليم العوا



فهرس المحتويات

الموضـــــوع الصفحة



تقديم

الحمد لله رب العالمين حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وتحياته الطيبات المباركات على رسوله وخليله وصفوته من خلقه محمد الأمين، خاتم النبيين وسيد المرسلين صلوات الله عليه وسلامه، والتحية والإكرام لأهل بيته الطاهرين الطيبين الكرام، ورضي الله عن صحابته الغرّ الميامين الأبرار، وعن الذين جاؤوا من بعدهم من التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد،

يواصل مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مسيرته بخطى ثابتة، وضمن استراتيجية واضحة، مؤدّيا رسالته الحضارية الرّامية إلى نشر الفكر المقاصدي في كل المجالات، ليخرج من دائرة الدرس النظري الخالص إلى دائرة التطبيق المتجدّد في كل جانب من جوانب الحياة.

ويسرّني اليوم أن أقدّم للباحثين المهتمين فعاليات ندوة «**تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي**»، التي نظّمها مركز دراسات مقاصد الشريعة، بالتعاون مع وزارة الشؤون الدينية التونسية والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، فرع تونس، على مدى يومي السبت والأحد ١٥ و١٦ رجب ١٤٣٤هـ/ الموافق لـ ٢٥ و٢٦ مايو (أيار) ٢٠١٣م. وهي بحوث رصينة عالجت موضوعات نظرية وأخرى تطبيقية، كما أجرت مقارَبات مقاصدية ذات علاقة بموضوع الدورة، وأجابت عن إشكاليات واقعية مطروحة، وناقشت جدليات مثارة في الواقع السياسي العربي الحالي.

وقد ناقش بعض بحوث الدورة إشكالية الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، والتطبيق المتدرّج للشريعة، وضرورة تأسيس علم مقاصد سياسي خاص وتفعيله مع الضبط الدقيق للأولويات عند تزاحم المطالب التي يفرضها الواقع.

وبلور بعضها تأسيسًا مقاصديًا لمسألة **«التعدّدية وتداول السلطة»**. وقدّم بعضها تصورًا لعلاقة البرلمانات بالإجماع، وطرحًا للإجماع في سياق جديد، يجيب عن الأسئلة والطروحات في ظل التمثيل البرلماني الشعبي. وهذا الطرح يحاول التصرف في الإجماع حسب ما تسمح بيانات الوحي، وبما تدعمه مستأنَسات آراء العلماء وتقريراتهم، حتى لو كانت من المرجوحات في زمنها. ويمكن لهذا الطرح أن يعود بالإجماع إلى سياقه التاريخي، وإلا ظل خارجه.

ودرس بعضها في مقاربة مقاصدية **«مُعضلة التداول السلمي- بالاختيار- للسلطة»**، ذلك التداول الذي هو أساس الشرعية وإشكالية الفصل التكاملي (الإيجابي) بين السلطات الثلاث.

وقدم بعضها أمثلة عملية للاختلاف في الفروع الفقهية والأعمال الإدارية في الدولة الإسلامية، بعد انتقال الرسول ﷺ إلى ربه.

واستعرض بعض البحوث مشروعية المشاركة السياسية، وحق التنظيم والانتخابات، مع التأكيد على أن الانتظام في الأحزاب والجمعيات، من أفضل السبل وأوكدها لتحقيق مقصد الحرية وإنجاز البعث الحضاري الإسلامي.

ودرس بعضها بعمق الأهمية النظرية والعملية لـ**«فقه السياسة الشرعية»** من منظور النصوص والمقاصد الشرعية، مؤصلًا للسياسة الشرعية، ومرجعية مقاصد

الشريعة للسياسة الشرعية، متناولًا إشكالية «فصل الدين عن الدولة والمجتمع»، مع تنزيل فقه السياسة الشرعية على «الانتخابات».

واستقصى بعضها دراسة المجتمع المدني ومقاصده، وجدلية استيعابه واستبعاده، والعوائق التي تحدُّ من فعاليته في قيامه بوظيفة الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي في البلدان العربية، وقدم طروحات نظرية حول سياسات المجتمع المدني ومقاصده في النظم المختلفة.

ولا شك أن مشروعية النظم الاجتماعية والمالية والاقتصادية والعسكرية والإدارية، منوطة بالمقاصد الأساسية في التشريع الإسلامي، من حيث كونها كليات ومفاهيم ذهنية كبرى، صالحة لأن يندرج تحتها ما لا يحصى من النظم والقوانين والإجراءات. وأن التشريع الإسلامي كفيل بحاجات الناس وضامن لمطالبهم في جميع العصور، استنادًا إلى روحه وقواعده، في ما لم يَرِد فيه نصّ. ووسيلة ذلك هي الاجتهاد بالرأي.

وعالج جانبٌ من هذه البحوث - بعمق ورصانة - موضوعات من جوانب الفقه العملي، متناولًا لها في ضوء النظر المقاصدي.

وتناول بعض بحوثها مقاصد الشريعة في قوانين العمل وحقوق العمال، وتعميق الرقابة الذاتية لدى المتعاملين.

واستعرض بعضها تقارير حقوق الإنسان في ضوء نظرية المقاصد، من خلال مقارنة بعض مواد «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨»، و«اتفاقية تحريم السُّخرة ١٩٥٧».

ونَحَت بحوث منحًى تطبيقيًا واقعيًا لمقاصد الشريعة في الدساتير المعاصرة، مختارة «مصر» نموذجًا.

وتضمنت ملاحق الدورة: دور إحدى المؤسسات الدينية العريقة في العالم الإسلامي، في الحياة السياسية الجديدة والتحول الديمقراطي بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، وهي «مؤسسة الأزهر الشريف»، من خلال ما أصدرته من وثائق، ومن هذه الوثائق: «**وثيقة الأزهر لنبذ العنف**»، و«**وثيقة الأزهر والمثقفين عن منظومة الحريات الأساسية**».

وشملت هذه الملاحق أيضًا بعض الكلمات الموجّهة للجمعية التأسيسية لوضع الدستور المصري ٢٠١٢، والهادية لها لمعرفة «**مبادئ الشريعة الإسلامية**».

إنّ من نافلة القولِ التأكيدَ على أنّ مقاصد الشريعة هي الأشمل والأدق تفصيلًا؛ لقيامها على العدل والقسطاس المستقيم، وأن المنوال المقاصدي في التشريع الإسلامي يمثل نقطة ارتكاز قوية لإعادة تأسيس العقل الفقهي الإسلامي المعاصر.

وأخيرًا، يطيب لي أن أتقدم بأجزل عبارات الشكر والثناء وأخلص عبارت التنويه والتقدير إلى كل من ساهم في إنجاح هذه الندوة المباركة التي خلّفت أصداء طيبة، وعلى رأسهم الدكتور نور الدين الخادمي، وزير الشؤون الدينية لجمهورية تونس السابق، والدكتور عبد المجيد النجار، عضو المكتب التنفيذي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وعضو المجلس الوطني التأسيسي بتونس، الذين لم يدّخرا جهدًا في العمل على إنجاح هذه الندورة وتحقيق أوسع استفادة ممكنة منها، وإلى كل الأساتذة الذين شاركوا فيها وأثروا حصيلتها بأبحاثهم وتعقيباتهم، ولكل من ساهم في إنجازها من قريب أو بعيد.

وختامًا نسأل الله تبارك وتعالى أن يكون هذا العمل، وهو جهد المقل، عونًا للباحثين وخالصًا لوجهه الكريم، وأن يرزقنا التوفيق في المقاصد كلها إلى طاعته ومرضاته، وأن يهدينا إلى سواء السبيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أحمد زكي يماني

رئيس

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مقدمة المحرر

محمد سليم العوا

يضم هذا الكتاب بين دفتيه ثلاثة عشر بحثًا، وملحقين. فأما البحوث فهي في الدرجة العليا من الإتقان، والإجادة، والالتزام بالمنهج العلمي. وأما الملحقان فأحدهما محاضرة قيمة للأخ الجليل الدكتور حسن الشافعي رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ألقاها على أعضاء الجمعية التأسيسية، المنتخبة، لوضع دستور ٢٠١٢ في مصر، والثاني وثيقة الأزهر الشريف حول منظومة الحريات الأساسية ٢٠١٢/١/٨. وليس ثمة ما يقال عن هذين الملحقين فكل منهما عن نفسه يتحدث. لكن أهم ملاحظة تثيرها قراءة البحوث هي التوجه الفكري الحر، الذي شجّع الباحثين جميعًا على انتقاد بعض آراء القدماء، والمعاصرين، التي رأوها غير ملائمة لفكرة «تفعيل مقاصد الشريعة» في المجال السياسي، في عصرنا هذا. وهذا التوجه ـ لعمري ـ توجه محمودٌ، بناءٌ، منتجٌ.

فليس من الصحيح الجمود على القديم، فقد قال القرافي في الفروق: «... فإن الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين».

وتلاقح الأفكار، ومناقشة الأدلة، والاعتراض على الرأي، والرد على الاعتراض... كل هذا هو الذي يبني العقلية الفقهية المستقلة البصيرة، القادرة على تجديد الاجتهاد كلما تجددت النوازل، وحفظ المسيرة العامة للأمة، من ثم، على درب

الالتزام الشرعي، بالنص الصريح القطعي أو بالاجتهاد المحقق للمصلحة النافي للمفسدة عندما لا يكون النصُّ قطعيا صريحًا، بل ظنياً حمال أوجه.

والنتيجة التي يحققها هذا التوجه، على الصعيدين النظريِ والعملي، مرجوةُ النفع دائمتُه: تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، نظرًا صحيحًا في المنقول، وإعمالا مناسبًا للمعقول، وجمعًا بينهما على طريقة أفذاذ العلماء من طبقات المجتهدين الكبار، والمجددين عبر العصور، وطلاب الإصلاح الشرعي والسياسي منذ تحولت الدولة الإسلامية من خلافة راشدة إلى ملك عضوض.

إن الحاجة إلى هذا التوجه الصائب، وهي دائمة متجددة، تقتضي ألا يقف أهل العلم وطلابه عند المقولة الاجتهادية، التي ظهرت في منتصف القرن الرابع الهجري، الزاعمةِ: أن باب الاجتهاد قد أقفل، وأن القادرين عليه قد بادوا، وأن اللازم «تقليد حبر منهمُ، كذا حكى القوم بلفظ يفهمُ»!

والصحيح أن التقليد غير جائز أصلا، وأن الاجتهاد فرضٌ على من تأهل له، وأن غير المؤهل للاجتهاد فرضه اتباع أهل العلم. يدل على ذلك كلام طويل واضح صحيح للإمام الشافعي في رسالته الأصولية، في كتابه اختلاف الحديث. ومراجعة كلام الشافعي نافعة ممتعة.

ولكن شرط التأهل للاجتهاد خاص بالعمل العقلي الموصل إلى معرفة حكم شرعي، وهو ليس قيدًا على حرية الفكر المطلقة التي لا يمنع منها إنسان أصلا، فمن أصاب في أفكاره فله الحسنى، ومن أخطأ فتقويم خطأه والأخذَ بيده إلى طريق الصواب ــ أو إلى طريق صوابٍ ــ واجب على العلماء العاملين.

* * *

ومما يدعو إلى الاستبشار والرضا، أن العلماء الذين ساهموا في صنع هذا الكتاب، على تنوع طرائقهم في البحث، وتباين مذاهبهم في مقاربة كل منهم لموضوعه قد تركوا ـ جميعًا ـ في البحوث التي ضمها هذا الكتاب بصمة واضحة دالة على تملك آلة الاجتهاد أو مقاربة ذلك إلى حد بعيد.

أسأل الله أن ينفع بهذا الكتاب كاتبيه، وناشره، وقارئيه، وأن يجزي مؤسسة الفرقان، ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بها، أحسن الجزاء لما قدموه، ويقدمونه، للأمة من علم نافع، وعمل موصول أجره إن شاء الله تعالى.

والحمد لله رب العالمين،

القاهرة: ١٢ من ربيع الآخر ١٤٣٥هـ

٢٠١٤/٢/١٢م

محمد سليم العوّا

عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

فقه السياسية الشرعية بين النصوص والمقاصد

نور الدين مختار الخادمي[1]

مقدّمة:

وبعد، فإنّ فقه السياسة الشرعية موضوع جديرٌ بتعميق دراسته وتحقيق آثاره، وذلك لأمرين أساسيّين:

أولهما: الأهمية النظرية القصوى لفقه السياسة الشرعية من منظور النصوص والمقاصد الشرعية، بما يجعله إطارًا معرفيًا شرعيًا مرجعيًا لمجموع العمل السياسي ومتطلباته ومجالاته وضوابطه.

ثانيهما: الأهمية العملية الكبرى لهذا الفقه من حيث تَنَزُّله في مسار الثورة التونسية المباركة، وما يقتضيه ذلك من طرح المقاربات الشرعية والاجتهادية لمواكبة العمل السياسي باعتباره أحد الاستحقاقات المهمة لهذا المسار، ومن أجوبة مُحرّرة ومتطوّرة لكثير من المستجدّات السياسية ومشتملاتها ومتعلقاتها.

وهذا البحث يأتي في إطار سلسلة الموضوعات المطروحة ضمن محاور هذه الندوة العلمية، التي تتطلّع إلى تفعيل الفقه السياسي الإسلامي في الواقع المعاصر وفي مسار

---

(1) أستاذ التعليم العالي بجامعة الزيتونة، وزير الشؤون الدينية بتونس.

الثورات الناهضة بمشروع الإصلاح السياسي وغيره، والمناهضة لمنظومة الاستبداد والفساد والاضطهاد.

وأجلى ما في هذا البحث جمعه بين نصوص الشرع ومقاصده وقواعده، واعتبار ذلك إطاراً مرجعياً مهمًّا وثريًّا في توجيه العمل السياسي وتحسين تأنّجه، وتقويم نقائصه، وتحيين عملياته، وتفعيل أدواته، بما يتجاوز التناول السلبي له، ويترقّ إلى مراتب الفكر الواعي والأداء المتوازن والإنجاز المبدع والبناء المتراكم والإصلاح الذي يشمل العقليات والمنظومات والمشروعات والآليات.

مفهوم السياسة

من تعريفات السّياسة أنّها «فنُّ الممكن»، أو أنها «إدارة الشأن العام وتدبير مصالح الناس».

والسياسة بالتوصيف الفقهي الشرعي هي «فعلٌ إنسانيّ مثل فعل البيع وفعل صوم رمضان». وهذا الفعل يتعلّق به الحكم الشرعي.

ففعل البيع يتعلّق به حكم الحِلّية؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وفعل صوم رمضان يتعلّق به حكم الوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٢].

والسياسة كذلك هي - كما ذكرنا - فعل، ويتعلّق بها حكمها الشرعي، وهذا الحكم ليس حكماً واحداً، وذلك بالنّظر إلى أحوال السّياسة وأنواع فعلها، فتارة تكون مُحرمة، وتارة تكون واجبة، وطوراً تكون غير ذلك، بناءً على أمورٍ عدة، منها: ما تؤول إليه من المصالح والمفاسد، ومنها طبيعة وسائلها المفضية إلى مقاصدها، ومنها غير ذلك.

ومعلوم – كذلك – أن الحكم الشرعي الذي يتعلّق بالفعل الإنساني يتضمّن مقصده الشرعي: بجلْب مصلحة أو درء مفسَدة.

فحكم حِليّة البيع يتضمّن مصلحة الانتفاع بالشيء المبيع وبالثمن، وسد ضروريات الناس وحاجياتهم وتحسينياتهم.

وحكم وُجوب صيام رمضان يتضمّن مصلحة تحقيق تَقْوَى الصائم وبلوغه مرتبة المتّقين.

السّياسة بين الفعل الإنساني والحكم الشّرعي
(أو السّياسة الشّرعية)

السياسة بوصفها فعلًا إنسانيًّا هي عملٌ بشريّ اجتهاديّ وتقديري، تتفاوت مراتب صلاحه ومستويات نفعه ومقادير نجاحاته وإخفاقاته، بتفاوت أنظار الفاعلين السياسيين ومجهوداتهم وإمكانياتهم، وأحوال الواقع وملابساته ومعطياته.

والسياسة بوصفها حكمًا منوطًا بالفعل الإنساني هي شرع وتكليف ومقاصدُ وغايات.

والسياسة بوصفها جمعًا متلازمًا بين الفعل الإنسائي والحكم الشرعي والمقصد الشرعي، هي تقرير لحقيقة جامعة للأمور الثلاثة (الفعل – الحكم – المقصد) يصطلح عليها بمصطلح «السياسة الشرعية».

فالسياسة: هي الفعل الإنساني، كما ذكرنا. والشرعية: وصف لهذا الفعل وتقييد له. أي إن الفعل في المجال السياسي يَحكُمه الشرع بنصوصه وأصوله ومقاصده، ويُعتبر فيه الواقع الإنساني وأحواله وأعرافه وسياقه ومآله.

وهو ما يجعلنا نخلص إلى تحديد مفهوم هذه السياسة الشرعية، على النحو الذي يُلاحظ فيه التزام فعل الإنسان في المجال السياسي بالشّرع الإسلامي في نصوصه من القرآن والسُّنّة، وفي أصوله الاجتهادية ومقاصده الشرعيّة، ومدركاته المختلفة، ومنهجه المتين في ذلك كلّه.

وتحديد هذا المفهوم يتقرّر على النّحو المذكور، وليس على نحو آخر يقتصر فيه على بيان الفعل الإنساني السياسي وتشخيصه وتفصيله دون تقييده بالشّرع وربطه به، ضمن دائرة واسعة من فقه النظر والاستدلال وفقه التطبيق والتنزيل.

ولذلك يتجلّى الفرق الجوهري بين تعريف السياسة بكونها فنًّا للممكن والمُتاح دون الاعتبار بالأحكام والمقاصد الشرعية، وبكونها فنًّا للممكن والمتاح والجائز والمباح، فليس كلّ ما هو ممكن في مجال السياسة يُصار إليه ويُعمل به، وإنما الذي يُصار إليه ويُعمل به هو الممكن الجائز. ومعنى الجائز: الذي أجازه الشّرع وجوبًا أو ندبًا، أو إباحة أو تخييرًا.

ولذلك أطلق العُلماء المسلمون مصطلح «السياسة الشرعية» على الفعل السياسي الجائز، ليقيّدوا السياسة بكلّ ما تعنيه من أفعال ومؤسّسات وخطابات وبرامج وكيفيات... إلخ، بالشرع بكل ما يعنيه من نصوص وأحكام ومقاصد ووسائل وفتاوى واجتهادات ومقاربات وإسهامات... إلخ. وهو الاعتبار ذاته في إطلاقهم مصطلح «الأحكام السلطانية» على الفعل السياسي الجائز، حيث قصدوا بعبارة «الأحكام» أحكام الشرع ومقاصده، وقصدوا بعبارة «السلطانية» السلطان أو الحاكم في سياسته المحكومين وتدبير مصالحهم بإدارة شأنهم العام.

كما أن إطلاق عبارة «**الفقه السياسي الإسلامي**» يخو هذا المنحى، حيث قصدوا به المعنى ذاته مع تنويع العبارة لتجري على وفق الاصطلاحات الجديدة المبتكرة على نحو «**الفقه الإداري الإسلامي**» أو «**الفقه الأسري**» وغيرهما.

ولا مشاحّة في الاصطلاح كما يقول العلماء. و«العبرة للمقاصد والمعاني وليس للألفاظ والمباني»، كما جاء على ألسنة علماء القواعد الفقهية في المجال الذي لا تعتبر فيه الألفاظ.

تأصيل السّياسة الشّرعيّة

يُعنى بالتأصيل إرجاع الأمر إلى أصله أو أصوله. وتأصيل السّياسة الشرعية معناهُ: إرجاع أحكام هذه السّياسة إلى أصولها الشّرعيّة. فالأحكام المتعلّقة بالأفعال الإنسانية السياسيّة مبنيّةٌ على أصولها الشرعيّة، ومُستخلصة منها. وأنواع هذه الأصول نوعان كبيران، هما: النصوص، والمقاصد.

النّوع الأوّل: النّصوص الشّرعيّة

أوّلا: نصوص القرآن الكريم:

جاء ذكر موضوع «**السياسة**» في نصوص القرآن في مواضع كثيرة، اتّسمت بالتّفاوت في الصّيغ التعبيريّة والبيانيّة لموضوع السياسة، كوُجوب العدل في الحكم بين الناس، واعتماد الكفاءة والأمانة في تولّي الوظائف العامّة، ولزوم قيام فئة من المُسلمّين بإدارة الشّأن العام ورعاية مصالح النّاس.

ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

وهذه الآية الكريمة هي نص صريح في وُجوب أداء الأمانات إلى أهلها. والأمانات جمع «أمانة»، وهي المتاع أو الشّيء، أو الأمر الذي هو موضع التعهّد بالحفظ والسّلامة وإعادته من قِبل المُؤتمن إلى من استأمنه عليه.

والمثال المعروف والتقليدي في ذلك هو: إيداع متاع مادي من نقود وأثاث وكتب ونحوها، لدى إنسان أمين يتعهّد بحفظه وإرجاعه إلى صاحبه بحسب ما اتّفقا عليه والتزما به.

ولكن معنى «الأمانة» يتجاوز هذا المثال المعروف لينطبق على أمثلة أخرى قد تكون أهم وأولى وأوكد.

ومن ذلك: أمانة المُحافظة على الأسرار الشخصيّة والمعلومات الخاصّة التي ينقلها صاحبها إلى من استأمنه عليها وجعلها عنده وديعة خاصّة لا يجوز التفريط فيها بكشفها وترويجها. ولذلك عُدّ الحديث الخاصّ بين الاثنين أو الجماعة المحصورة أمانةً وأمنًا، والتزامًا بالسرّ والسّتر وعدم البوح أو الفضح.

ومن ذلك أيضًا: أمانة الحُكم والسياسة، فهي مرعيّةٌ من باب أولى وأحرى، وهي جديرة بإدراجها تحت جنس الأمانات، حيث إنّ الحكم مسؤولية عظيمة، على الحاكم حفظه وتأمينه، بما يحقّق مصالح الناس ويدرأ المفاسد عنهم. وكذلك السياسة التي هي التزام من قبل الفاعلين السياسيّين بوجوب التعهّد بمسؤولياتهم السياسية، فهم مستأمَنون من قبل المواطنين الذين أودعوا تدبير شأنهم العامّ لديهم.

فأداء الأمانات إلى أهلها في المجال السياسي هو القيام بواجب السّياسة الحكيمة والرشيدة تُجاه الشعب، الذي هو أهل لهذه السياسة وجدير بها، بموجب إنسانيّته الكريمة ومواطنته السويّة وتمتُّعه بحقوقه وتحمُّله واجباته.

كما أنّ هذه الآية - كذلك - نص صريح في وجوب الحكم بين الناس بالعدل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. وهذا النص شامل لكل حكم بين الناس، كالحكم بين الأولاد والأقارب، والحكم بين الطلبة والعمّال، والحكم بين أفراد الشعب وفئاته ومجموعاته.

ولا شكّ أن العدل بين الناس في مقام الدولة من أعظم القواعد الأساسية في الحكم والسياسة، وهو موضوع رئيس لعمل الحاكم وسياسته. ولذلك جاء التنويه والثناء على الحاكم العادل في الحديث الشريف: الذي رواه أبو هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الإِمَامُ العَادِلُ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي المَسَاجِدِ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ، أَخْفَى حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ»[١].

ولنا أن نلاحظ فائدة دقيقة لهذه الآية الكريمة، تتعلّق بالجمع بين عبارة «الأمانات» وعبارة «الحكم بين الناس بالعدل»، حيث إنه يمكننا اعتبار «الأمانات» عبارةً عامّة تشمل كلّ ما هو موضع تعهّد بالحفظ والسّلامة، كأمانة التربية والتعليم والإعلام، وحفظ الذاكرة الوطنية والسِلْم الاجتماعي، واعتبار «الحكم بين الناس بالعدل» عبارةً خاصة بمجال السياسة والحكم بوصفه أحد المجالات الإنسانية المهمة.

---

(١) أخرجه البخاري ١/١٣٣ (٦٦٠)، ٢/١١١ (١٤٢٣)، ومسلم ٢/٧١٥ ([٩١] - ١٠٣١).

ومن مجموع العبارتين يتقرّر لدينا:

أولًا: شمول عبارة «الأمانات» لكل مجالات الحياة، ومنها المجال السياسي.

ثانيًا: أهمية الجمع بين البيان العام والبيان الخاص، حيث ابتدأت الآية بالبيان العام للأمانات في عمومها وشمولها لكل مجال هو موضع تعهّد بالحفظ والسّلامة، ثم ورد بعد ذلك بيان خاص بالحكم بين الناس بالعدل، وهذا الأسلوب معروف بأسلوب «العموم والخصوص»، أي العموم الذي يبين أنواعه التي تدخل فيه، والخصوص الذي يدلّ على أحد أنواع هذا العموم. وهو الأمر الذي يجلي تمام البيان من حيث بيان الأمر الذي يُراد بيانه من حيث بيان الموضوعات العامة والموضوع الخاص له.

وربّما كان لهذا أثره في تأكيد معنى «العام» وإبراز معنى «الخاص»، فالأمانات معنى عام مؤكد وشامل وواسع. والحكم بين الناس بالعدل معنى خاص بمجال التعامل بين الناس – والتعامل السياسي جزء منه – الذي ينبغي أن يقوم على العدل.

ونحسب أن هذا الضرب من التأويل والتفسير يُستأنس به في بيان معنى الآية وارتباط هذا المعنى بالموضوع السياسي والفعل السياسي.

وقوله تعالى على لسان يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]. وفيه طلب النبي يوسف – عليه الصلاة والسلام – حقيبة وزارية أو مَنصِبًا سياسيًا أو عملًا حكوميًا في نظام لا يَدين بدين سماوي.

ويمكن استجلاء عدّة معانٍ من هذه الآية:

المعنى الأوّل: جواز طلب الوظيفة العامة في المجتمع أو في الدولة التي لا تدين بالإسلام، عند تَعيُّن ذلك في الشخص المناسب أمانة وكفاءة، ولما يترتّب على ذلك من المصالح العامة.

المعنى الثاني: شرط الطلب أمران اثنان:

الأول: أمانة الذي يطلب الوظيفة وكفاءته في ذلك.

الثاني: حصول اليقين أو الظن الغالب بقدرته على أداء الوظيفة وتحقيق مصالحها العامة.

المعنى الثالث: موضوع الطلب هو سياسي يتعلق بالشأن العام. ويتعلق تحديدًا بالشأن الاقتصادي والمالي باعتباره أحد أنواع الشأن العام.

ومعنى كونه سياسيًا: أنه مُوجَّه إلى السياسة العامة للدولة وهادف إلى تحقيق المصالح العامة والخاصة للمواطنين أو الشعب، وهو ما يستوجب الكفاءة والخبرة في المجال الاقتصادي والمالي، وكذلك الأمانة والثقة والإرادة على أداء الوظيفة وَفْقًا للمطلوب وبحسب المستطاع.

وليس معنى كونه سياسيًّا: أنه يتعارض مع الصفة الدينية لطالب الوظيفة والقائم بها، بل إن تلك الصفة تخدم صفة الكفاءة والأمانة؛ لما فيها من الوازع الدياني المُحَفِّز للوازع السلطاني أو الوظيفي، بموجب الخشية من الله – عز وجل – واستحضار مراقبته له، وتكييف التصرف وفقًا لتحصيل الثواب وتجنّب العقاب، بل إن تلك الصفة تتوافق أو تتداخل مع صفة الأمانة التي تُطلق على الصدق والمروءة، وهي ضد الغش والخيانة.

وقد يكون لهذه المسألة (مسألة الوظيفة السياسية والصفة الدينية فيها) طرف آخر من البيان والتحقيق، وذلك من حيث اشتراط الصفة الدينية في الوظيفة السياسية وعدمه، وهو ما نبيّنه باختصار فيما يلي:

اشتراطُ الصّفة الدّينيّة في الوظيفة السّياسيّة

الأصل في الوظيفة السياسية أو غيرها من الوظائف العامة اشتراط ما به تقوم هذه الوظائف وتتحقّق مصالحها وتدرأ مفاسدها.

وبالتعبير الفقهي والأصولي: اشتراط ما يتوقّف عليه قيام الوظيفة، وانتفاء مانعها، وحصول سببها ومدخلها، ومراعاة الاستطاعة، والاعتبار بالمآل، والبناء على النيّة، وغير ذلك مما هو مبسوط بالتفصيل في مظانه.

فشرط الوظيفة السياسية: الكفاءة والخبرة والمهارة في موضوعها السياسي، من حيث تدبير المصالح العامّة، وإدارة دواليب الدولة، وتنظيم المجتمع، وغير ذلك.

وشرطها الآخر هو الأمانة، بمعنى الثقة والصدق والسّلامة من خوارم المروءة وعوارض الأدب. وهو ما قد يتوافق مع التديّن أو يتداخل معه، بحسب أحوال هذا التدين ومراتب تمثله وأدائه وفقًا لمطلوب الدين ومقصوده. فقد ترتقي مرتبة التديّن الحق إلى المستوى الذي يكون فيه القائم بالوظيفة السياسية أمينًا وثقة، وموضع تصديق وتقدير، وذلك بمقتضى حسن التمثل والأداء للدّين بحسب المستطاع والممكن والاجتهاد والعزم.

كما قد تتدنى مرتبة التدين إلى مستوى يجعل هذا القائم بالوظيفة السياسية محل ريبة أو اتّهام بموجب التمثّل الديني المهزوز والمجزأ والأداء الحرفي والشكل، ونحو ذلك.

والأصل – كذلك – الجمع بين صفة الكفاءة والأمانة والتدين الحق؛ لأن الجمع أولى وأحرى، ولأنّ هذا التديّن الحق يشكل وازعًا إضافيًّا مُهمًّا لتعزيز الكفاءة والأمانة، بموجب قوة التأثير الإيماني والديني في الأذهان والنّفوس. وعند تعذّر الجمع يُصار إلى الترجيح بموجب ما يحقّق موضوع الوظيفة السياسية وغاياته ومقاصده.

والأظهر في هذا تقديمُ ذي الكفاءة والخبرة على ذي الدّين والخُلق عند تعذّر كفاءته وخبرته؛ نظرًا إلى توقّف المصالح العامّة للوظيفة السياسيّة على كفاءة القائم بها ومهارته فيها ودرايته بمستلزمات تحقيقها وتحصيلها، وهو ما أُشير إليه في بعض المباحث الشرعية بالقول بأن دينه وخلُقه لصالح نفسه، وكفاءته وأمانته لصالح غيره. وما كان متعديًا ومتعلقًا بمصالح الناس يُقدَّم على ما كان قاصرًا ومتعلقًا بمصالح الفرد.

وفي كلّ هذا تظلّ هذه المسألة مسألة تقديرية واجتهادية لطابعها السياسي وحكمه الشرعي أو أحكامه الشرعية ومقارباته الاجتهادية في ضوء أحواله وأعرافه، وسياقاته ومآلاته، وتغيراته وتداخلاته، وغير ذلك، ممّا يقيم المسألة على التقدير والاجتهاد.

المثال الثاني:

المثال الثاني: قوله تعالى على لسان ابنة شُعيب – عليه الصلاة والسلام – لأبيها: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦] وهو في معنى الآية السابقة، غير أنه يضيف معانيَ أخرى، ومنها:

المعنى الأول: «أنّ ابنة شعيب قد توجّهت بخطابها لأبيها، طلبًا لاعتبار القوة والأمانة في الاستئجار، حيث أقرّت شرطيْ القوّة والأمانة في الاستئجار بوصفه فعلًا إنسانيًّا في كلّ ما يتحقّق به موضوع هذا الاستئجار في مجالات العمل المختلفة، كمجال خدمة الأرض ورعاية الغنم، كما هو مخصوص بسياق الآية الكريمة وسبب وُرود طلب

بنت شعيب، وكمجال تقديم أية خدمة صناعية أو عقارية أو معمارية أو مكتبيّة وفنيّة... إلخ».

ومن مشتملات الاستئجار: الاستئجار في الوظائف العامة والأعمال الكبرى، ومنها: عمل الخبراء والمستشارين في مجالات الاقتصاد والتعليم والإعلام، وفي أبواب الفقه الإسلامي المختلفة، كاستثمار أموال الزكاة وإنشاء صناديقها، وتطوير صيغ الوقف ومؤسساته، والإفادة بريعه ونتاجه، وإحداث صناديق الزواج، وإصلاح ذات البين، وتنظيم العمل الخيري وتوسيع أثره الاجتماعي والنفسي والإنساني... إلخ.

وممّا يمكن أن يشتمله الاستئجار: طلب العمل في مجال السياسة والدولة، حيث يُرشّح الأقوياء والأمناء لتولّي المناصب السياسية والمواقع الوظيفية العامة، وتوسيع مفهوم هذا الاستئجار ليشمل مجالات الحياة العامة.

ولكي لا يقتصر على المعنى الخاص الوارد في سياق الآية المتعلّق بخدمة الأرض ورعاية الغنم، فإنه يجب أن تستوعب قواعد التأويل المحمود والنظر الفسيح الذي يخدم موضوع الآية ويحقّق معناها ويرتّب آثارها عليها، والذي لا يعارض الأصول والنصوص، بل يمكنه أن يمدّنا بأفهام مهمة وفوائد مستنتجة ومعانٍ مُولدة، يُستأنس بها في تصحيح المفهوم وترشيد السلوك وتوجيه العمل السياسي والشأن العام نحو أهدافه وبناءً على نصوصه وقواعده.

وممّا يؤيّد رأينا هذا ويُسعفنا بوسائل التطمين والتأمين:

- قاعدة **«العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»**، فالأصل في نصوص القرآن الكريم أنها عامّة لكلّ الناس، وشاملة لجميع الموضوعات والأحوال والمجالات، وإن كانت قد وردت في سياق خاص، ولأسباب معلومة، ولأوضاع محصورة.

ولا يُعدل عن العموم إلا بدليل شرعي يمنع إعمال النص في عمومه وقَصْره على سببه الخاص أو قصته المعروفة، وهذا معروف عند علماء أصول الفقه وتفسير القرآن وفقه الحديث. وليس هنالك دليل تخصيص لهذه الآية ومعناها، كما هو مقرر عند جماهير أهل العلم؛ وذلك لغلبة معنى العموم على معنى الخصوص في الآية الكريمة.

- قاعدة «شَرْعُ من قَبْلَنا شرعٌ لنا ما لم يَرِدْ ناسخ»، وما جاء في الإجارة في الآية لا يتعلق بأحكام شرعية دقيقة قد تكون محل خلاف بين الشرائع السماوية، على غرار حكم الصيام والصلاة التي اختلفت كثير من تفاصيلها وكيفياتها ومددها... وإنما يتعلّق بشروط مشتركة في عقد الإجارة، هي مظنة تحقيق مقصودها وضمان حقوق الناس، وهي شروط القوة والأمانة، وما يستوعبه ذلك من مفردات تتعلّق بإنجاز المطلوب وضمان حقوق الأجير والمستأجر بناء على المعنى العام للآية، وما تضمنته من شروط وعناصر يقوم عليها الاستئجار، وليس بناء على تفاصيل تتعلّق بالأحكام والكيفيات والحقوق والواجبات وحالات الإخلال بالعَقْد وإجراءات المحاسَبة والتقاضي، وغير ذلك.

وعليه، فإن معنى الآية الكريمة يمكن استصحابه في مجالات كثيرة، كالمجال السياسي، من حيث اختيار المرشح للعمل السياسي والوظيفة بالدولة على أساس قوته المعرفية والمهارية، وأمانته الأخلاقية والسلوكية.

المعنى الثاني: أن صاحبة الطلب في هذه الآية الكريمة هي امرأة، وهو ما يمكن الاعتماد عليه أو الاستئناس به في جواز أن تشارك المرأة الرجل في توجيه النصح والخطاب بما تراه صالحاً في إدارة الشأن الخاص والعام، وذلك بمقتضى مكانتها ودورها، وبموجب كفاءتها في ذلك. وقد لاحظت بنت شعيب قوة الرجل وأمانته؛ لِمَا اتّسمت به من قدرة على الحكم على الرجل حكماً تعلّق بكفاءته ومهارته وأخلاقه وأمانته، من خلال مواقفه معها ومع أختها في عملية السقي وفي ذَهابه إلى شعيب وحديثه معه.

كما لاحظت ذلك في إشارة لطيفة إلى صفات الرجل الذي قد يتهيأ ليكون رب أسرة وزوج امرأة قادرًا على ذلك بموجب صفاته ومؤهلاته. فالمناط الذي أهّله للحكم الإيجابي الذي أعلنته بنت شعيب وأقامت عليه وظيفة الاستئجار وإمكانية أن يتبوأ الرجل مهمات أخرى، هو قوته وأمانته. ومعلوم أنّ هذا المناط معقول المعنى وموسوم المبنى، فهو يدور مع سائر الوظائف ومختلف الأعمال التي يتوقّف قيامها وتحقيق مصالحها على القوة والأمانة في موضوعات تلك الوظائف والأعمال ومجالاتها.

ومن المعاني الفقهية لهذا الطلب: جواز أن تشير البنت على أبيها بما يدلّ على الرغبة في الارتباط برجل تظنّ ظنًّا غالبًا أنه أهلٌ لها ومناسب، فالخِطبة ليست موكولةً للشباب والرجال فحسب، وإن كان الغالب هو كذلك. وإنما توكل – كذلك – إلى الفتيات والنساء، عملًا بقاعدة (حكم المسلمين سواء)، وبمعنى اشتراك الزوجين في الحياة الزوجية، ومنها: مقدماتها التي تتعلّق بالخطبة والتعارف، فهما شريكان في موضوع مشترك، وفقًا لبيان الإسلام الحنيف نصوصًا وأحكامًا، ومقاصد وضوابط. ومن تلك المعاني أيضًا: جواب الأب وإمضاؤه لتحصيل المطلوب، استجابة لطلب البنت، وتقديرًا اجتهاديًّا مبنيًّا على مصلحة ذلك.

المثال الثالث: قولُه تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

تشير هذه الآية الكريمة إلى الفعل السياسي الصالح باعتباره ضربًا من الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إذ الدعوة إلى الخير تشمل عموم هذا الخير، كالخير الاقتصادي والخير العلمي والخير الأخلاقي، حيث إنه لا يجوز اقتصاره على نوعٍ خاص من الخير، فالأصل فيه العموم والإطلاق. قال تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾

[الحج:٧٧]. وهو طلب لفعل مطلق الخير وخصوصه وأنواعه وأبوابه كافة، كما هو مقرر عند العلماء والفقهاء.

ومن الخير السياسي: المشاركة السياسية في صنع القرار ووضع البرامج، وترسيخ العدالة، وتعميق الهوية، وتعزيز أركان الأمن، وتطوير الاستثمار، وتقرير الحرية ونوطها بالمسؤولية... إلخ.

وخلاف الخير السياسي الشر السياسي الذي يشمل الضرر بأنواعه وأسبابه في المجال السياسي، ومنه: ضرر الظلم والاستبداد، وتزوير إرادة الدولة، وكذب الحاكم ونفاقه.

كما تشير الآية إلى وجوب الأمر بالمعروف السياسي باعتباره أحد أنواع الأمر بمطلق المعروف الذي يشمل المعروف في مجال حياة الأسرة، كحُسن العِشْرة بين الزوجين التي تعارف عليها الناس الأسوياء، والذي يشمل المعروف في مجال التجارة، كتعارف التجار على الوفاء والأمانة، والوفاء بالوعد، والسماحة في البيع والشراء.

ومن قبيل المعروف السياسي: ما تعارف عليه السياسيون من خصال حميدة، كأدب المناظرة وفائدة المعارضة، ومنها – كذلك – إقامة المؤسسات السياسية وتنظيمها وتحديد وسائلها ومُددها الزمنية، وشروط المترشحين إليها والعاملين فيها.

ومما تشير إليه الآية – كذلك – النهي عن المنكر السياسي. ومنه منكر الظلم الذي يمارسه الحاكم، والغش في الانتخابات، والمغالطة والكذب في الإعلام، والاسترسال في مزاولة شهوة المنصب وشبهة الموقع، دون اعتبار أو انكسار.

ومعلوم أن الأصل في المطالب الثلاثة (الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر) إعمالُ عمومها وليس حصرها في معنى واحد أو مجال واحد؛ إذ حصرها في ذلك تأويل ذميم وتعسف واضح لما تدلّ عليه اللغة العربية والنصوص والقواعد الشرعية،

ولسنا ندري لماذا يقتصر في تفسير الخير على ذكر بعض أنواعه الفردية والخاصة والمحصورة، كخير صلاة النافلة، والتصدّق على الفقير، وصلة الرحم، ودون أن يتعدى إلى ما وراء ذلك من الأنواع الجماعية والعامة والواسعة، التي هي أولى بالاعتبار والإعمال، كخير عدالة الحاكم ومسؤولية المحكوم، وإقامة النظام، وتحقيق الأمن.

وربما لذلك أسبابه التعليمية والفكرية والبيئية. وفي كل الأصول، فإن الرجوع إلى الحق (اللغوي والشرعي والواقعي) خيرٌ من التمادي في باطل الفهوم القاصرة والعلوم المبتورة والتمثل المشوّه والمشبوه.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعروف الذي اقتصر - في أحيان كثيرة - على مجالات محصورة وأنواع محدودة، كمعروف النفقة على الزوجة والأولاد والوالدين، دون الالتفات إلى النفقة من قبل الدولة على الفئات والجهات المحرومة، وعلى جموع طلبة العلم وأرباب المؤسسات التي تنهض بالبلد وتقوي مناعته.

وما يُقال في المعروف يُقال في المنكر، حيث كاد يحصر في منكر الكذب الفردي وغِيبة الشخص لغيره، ودون أن يشمل الكذب العام وتعمد إيقاع العداوة والبغضاء بين الفئات والجماعات، ليس بالخمر والميسر الظاهرين فقط، وإنما بحالة الإسكار السياسي والتخدير الرسمي والميسر الذي يتجاوز صورته التقليدية المعروفة ليشمل أشكالًا أخطر وأنكر.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فيستفاد منه قيام الفئة الناهضة بالشأن السياسي، وهي الفئة الموصوفة بالأمانة والكفاءة والعدل والصدق، والمسؤولة عن أداء الواجب السياسي تبرئة للأمة من تعلُّق ذِمَم أفرادها بذلك الواجب. وهو المعروف بـ «الواجب الكفائي»، الذي يسقط عن سائر الأمة عندما يقوم به أصحابه من الحكّام والعلماء وأولي الأمر وأهل الذكر.

ومن لطائف التفسير وفوائد التأويل: أن الفئة الناهضة بالواجب السياسي قد عبّر عنها بلفظ «الأمة»، رغم أنها قليلة في العدد، وذلك لاعتبار دورها في حفظ الأمة. فكأنها أمة برأسها وبذاتها. وهذا المعنى لا يتناقض مع مدلول لفظ الأمة الشامل لأعداد مختلفة متفاوت كثرة وقلة، فجموع المسلمين أمة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] ومجموع الإنسانية «أمة»؛ لقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]. والفئة من الناس «أمة»؛ لقوله تعالى: ﴿أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٨٣]. والفرد يكون أمة، كما جاء في وصف القرآن الكريم للنبيّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٨٠].

ومما يسوغه الاستنتاج المقبول اعتبار كل ذلك في وصف الجماعة السياسية أو الفئة الحاكمة، حيث يفترض فيها خصال الكفاءة العالية والأمانة الدائمة، والعمل الجماعي الدؤوب، بما يحقق تطلعات الأمة واستحقاقات الدولة ومطالب الفرد، وبما يقيم الجماعة الإنسانية على مقام التعارف والتعاون والتعايش، وعلى مراد الله في عمارة الأرض بالإنتاج والانتفاع والإبداع. ويحصل هذا في فئة كثيرة من الحكام العادلين والساسة الراشدين، كما يحصل في أقل من ذلك. وربّما يُجمع في شخص واحد موهوب، دون تعالٍ ذميم، ومرزوق بتوفيق من الله كريم.

نصوص السُّنة الشريفة

تشكّل السنّة الشريفة الشطر المرجعي الإسلامي الثاني للسياسة بوصفها الفعل الإنساني الذي يتعلّق به حكمه ومقصده الشّرعيان.

كما تمثّل السنة الإطار المرجعي في تمثل ما جاء في القرآن وتنزيله في الواقع السياسي زمن النبوة، بما هو واقع قائم بظروفه وسياقه وملابساته ومختلف سماته ومكوناته وآثاره، وما يقتضيه ذلك من منهجية الفهم له، والتعامل معه، وتحديد ما يناسبه من الحلول والمقاربات.

ومن الأهمية بمكان أن يقف الناظر في السيرة والسنّة عند الشواهد السياسية، فهمًا وتحليلًا لها واستنتاجًا منها، من أجل تقرير معنى كون السياسة في زمن النبوة فعلًا إنسانيًا شملته السنة بالبيان كما شملت مجموع الأفعال الإنسانية، كفعل العبادات؛ من صلاة وصوم وسعي وطواف، وكفعل المعاملات؛ من بيع وشراء وجوار وحوار... وتقرير هذا المعنى يعطي للسيرة شمولها لمختلف المجالات الحياتية والأفعال الإنسانية، ويرسخ الاعتقاد في الأذهان والأعيان بأن الاهتمام بالسياسة الشرعية جزء من الاهتمام بالشرع الإسلامي بوجه عام، وتكليف ومسؤولية، ومناط الثواب والعقاب، كسائر الأفعال التي هي موضوع هذا التكليف.

فالإنسان يُكلّف بفعل السياسة العادلة والحكم الرشيد والمشاركة الانتخابية الإيجابية والمؤثرة، كما يكلف بفعل المعاملة الخلقية والمالية والحضارية.

إن شواهد السُّنة النبوية الدالة على ذلك كثيرة ومبثوثة في كتب السنّة والسّيرة ومظانها المختلفة في المصادر والمراجع المختلفة، وهي جديرة بالنظر العميق والاستقراء الكافي؛ لكي يستقر المعنى المذكور المراد تحصيله.

وأبرز هذه الشواهد ما يلي:

الشاهد الأول: التصرّف السياسي للنبي ﷺ وهو الوصف الذي وُصف به الرسول ﷺ باعتباره أحد الأوصاف الثابتة بطريق الاستخلاص من القرآن والسنّة، وطريق استقراء مجموع الجزئيات والمعطيات المثبت لحقيقة هذا الوصف وكونه وصفًا ثابتًا للرسول عليه الصلاة والسلام.

ومن هذه الأوصاف وصفه بكونه مبلِّغًا عن ربه تعالى مجموع الدين - إجمالًا وتفصيلًا - وهو الوصف الأعم والأغلب، والذي لأجْله كانت البعثة والرسالة.

ووصفه بكونه إنسانًا يجري عليه ما يجري على الإنسان من حيث كونه كائنًا يحب ويكره، ويأكل ويشرب، ويتزوج ويُنجب، ويفرح ويحزن، ومن حيث كونه ابن بيئته وفرع أصله وثمرة نسبه، يحب وطنه ويتذكر طفولته ويحيي ذاكرة زواجه بخديجة... وغير ذلك مما لا يتعارض مع الوصف بالتبليغ والتشريع، بل يجعل ذلك واقعًا في دائرته الواسعة والشاملة لكل أبعادها ونواحيها، فالشرع للإنسان بكل ما يعنيه مدلوله في دائرة إنسانيته متعددة السمات ومختلفة الأطوار ومتداخلة الأبعاد.

واستخلاص معنى الوصف السياسي للنبي ﷺ قد ثبت بطريق الاستقراء الكافي الذي دل على رسوخ هذا الوصف وكونه وصفًا ثابتًا وظاهرًا في أمثلة لا تكاد تُحصى كثرة، ومنها:

- مجموع أقواله الكريمة في الموضوع أو الفعل السياسي، كأقواله في وجوب عدل الحاكم (**الإمام العادل**) وتحريم الظلم بما فيه الظلم السياسي وظلم الحاكم للمحكوم، وعظمة أمانة الحكْم، وتشنيع خصال الغدر والخيانة والغش في معاملة الشعب...

- مجموع أفعاله في المجال السياسي أو الفعل السياسي الذي اتّسم بالتغيّر والتجدّد وكثرة الحدوث، وشدة الالتباس بالواقع الحياتي ومصالح الناس ومختلف التحديات والإكراهات التي لا يمكن أن تُعامل معاملة سطحية وحرفية تقتصر على ظواهر الواقع، دون النظر في أعماقه وملابساته وسياقاته، أو تقتصر على ظواهر النصوص وعموم الأدلة، دون النظر في مجموعها ومقاصدها ومآلاتها.

ومن ذلك: حِلْف الفضول، ووضع الحَجَر الأسود في موضعه من الكعبة، وتأبير النخل، وصلح الحديبية وفتح مكة، وغيرها من الوقائع السياسية التي عاملها الرسول ﷺ بمنهج سياسي اتّسم بالاجتهاد والتقدير، والتقديم والتأخير، بناء على ما أُنزل عليه من وحي كريم نصوصًا وأحكامًا ومقاصد ومنهجًا وأسلوبًا.

الشاهد الثاني: تأسيس النبيّ ﷺ الدولة المدنية:

يُعدّ هذا الشاهد شاهد الشواهد، باعتباره الثمرة الحاصلة من مجموع الحياة والتصرفات السياسية زمن النبي ﷺ. ولهذا الشاهد تفاصيله ومفرداته المعروفة في كتب السير والسنن، ومنها:

- وضع «صحيفة المدينة» أو «وثيقة المدينة» التي عدّها جمهور المحقّقين وثيقة دستورية أسّست لإقامة الدولة وتنظيم مؤسساتها وتدبير شأنها وجلْب مصالحها.

وموضوع هذه الوثيقة هو طبيعة العيش في هذه الدولة والانتساب إليها، والصفة الأساسية والجوهرية التي يتصف بها مجموع هؤلاء المنتسبين والمنتمين. ولا مشاحّة في

الاصطلاح، حيث أمكن إطلاق عبارة المواطنة على هذه الصفة، بمعنى محدد ومفهوم واضح يُعبر عن حقيقة الدولة ومرجعيتها الإسلامية، دون أن تكون دولة دينية.

والفرق واضح ومحرّر بين المرجعية الإسلامية لدولة المدينة وبين الطبيعة الدينية لها، حيث يمكن هذا الفرق في طبيعة الانتساب وأسبابه، فانتساب جميع سكان الدولة إلى هذه الدولة ليس على أساس ديني أو عرقي أو طائفي... وإنما على أساس الاشتراك في الصفة الوطنية، أي الاشتراك في الانتماء إلى هذا الوطن مهما تعددت الصفات الدينية أو العرقية أو الطائفية... فلو كانت الدولة بالمدينة دولة دينية لكان الانتماء إليها محصوراً في الأشخاص والمجموعات التي تتصف بدين الدولة، ولَمّا كان غير المتدينين بدينها يعيشون فيها وينتمون إليها ويتمتعون باستحقاقاتها.

فالدولة المسلمة تحتضن جميع مواطنيها مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية أو العِرْقية أو الطائفية أو غيرها، وهذا ما دلّ عليه «دستور المدينة»، ومجموع تصرفات النبي ﷺ بوصفه حاكماً سياسياً في شؤونهم السياسية. وهؤلاء المواطنون ملزمون بالولاء للدولة وعدم خيانتها والتربص بها، فالمواطنة غُنْم وغُرْم، حق وواجب، يغنم المواطن فيها حريته وكرامته، وحقوقه المادية والمعنوية، ويُغرم بمسؤوليته تجاه غيره، وبالتزاماته إزاء هذه الدولة ولاءً وعطاءً ووفاءً.

- بناء المسجد الجامع وسط المدينة النبوية، ليدل على التوسط بمعنى العدل والحق والمعروف، وليجمع الناس على تقوى من الله وتوفيق، وليعطي لهذه الدولة خصوصيتها الدينية ومقوّمها الإسلامي الرئيس، والذي هو المسجد الجامع الموصول بالمجتمع الإنساني وقضاياه وحاجياته، ومن مشتملات الجمع: جمع الأجساد والأنفس، وجمع الإرادات والإمكانيات في إطار وحدة الدولة وتماسك المجتمع، وهي مقاربات جديرة بالاستجلاء والتنزيل والتفعيل.

- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، باعتبارها عملًا إنسانيًا وسياسيًا مستندًا إلى أحكامه الإسلامية الداعية إلى الوحدة والاجتماع والتحابِّ، وهادفًا إلى تعزيز أركان الدولة والحفاظ على وحدتها ومناعتها.

- إحداث السوق، وما تمثله من تنشيط للحياة الاقتصادية وتوفير أقوات المواطنين ومختلف حاجياتهم، وتعمير الأرض بالإنتاج والعمل.

النّوع الثاني: المقاصد الشّرعيّة

تُعدّ المقاصد الشرعية النوع الثاني لتأصيل السياسة الشرعية، وذلك في إطار شرعي تشكل فيه النصوص والمقاصد وحدة واحدة وحقيقة واضحة في الحكم على السياسة وتوجيهها وضبطها وتحصيل آثارها.

فالنّصوص الشرعية أساس المقاصد الشرعية، والمقاصد الشرعية ثمرة النصوص الشرعية، وبينهما اشتراك في الحقيقة الشرعية، وتواصل في تقرير مراد الله تعالى وحِكم الشرع، وجلْب مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم.

عرض موجز لحقيقة المقاصد الشرعية:

المقاصد الشرعية هي غايات التشريع وحِكَم الأحكام، وهي مرادُ الله تعالى من الخلق والأمر، أي من خلْق الإنسان وسائر الكائنات، ومن إنزال الشرع وبيان أحكامه. وهي معانٍ مستخلصة من النصوص القرآنية والنبوية بطريق التحصيل المباشر من تلك النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، حيث استقر معنى النهي عن الفساد وبغضه وتقبيحه، وبطريق الاستقراء لمجموع من النصوص المتضمنة

لمعنى مقاصدي واحد، ومثاله: مقصد «حفظ الحرية»، الذي تمّ استقراؤه بعدد كبير من نصوص القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢]، وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

فمجموع هذه النصوص مع ما ينضاف إليها من نصوص قرآنية ونبوية أخرى، يشكل هذا المعنى ويرتب آثاره وصيغه عليه.

ومن المعاني المقاصدية التي ارتقت إلى طور التأليف والتدوين والتقعيد، بموجب ما آلت إليه من ضبط لها وتحديد لمدلولاتها وتأكيد لشرعيتها وحجيتها، نذكر ما يلي:

- قواعد المصالح والمفاسد مطلقًا، ومن ذلك قول العلماء: «جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها».

- قواعد الضروريات والحاجيات والتحسينيات. فالضروريات هي جميع ما لا بد منه لإقامة الحياة، بحيث إذا عدمت أو تخلفت تعدم معها الحياة أو تتخلف.

والحاجيات هي جميع ما يفتقر إليه بشدة وقوة في تحقيق الحياة، بحيث يتعرض الإنسان إلى الحرج الشديد والمشقّة الغالبة والعَنَت الكبير.

أما التحسينات فهي مجموع التكميليات في الحياة والمعاش.

- قواعد الكليات الخمس: «حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال».

- قواعد وسائل المقاصد، وهي مجموع ما يوصّل إلى جَلْب المصالح ودرء المفاسد.

- قواعد نية المكلف وقصده، وما يكون محل اعتبار بناء على ذلك.

- قواعد مراعاة مآلات الأفعال.

- قواعد الموازنات والترجيحات بين المقاصد.

- قواعد النِّيات والقُصود.

مرجعية مقاصد الشريعة للسياسة الشرعية

تشكل مقاصد الشريعة إطارًا شرعيًا مرجعيًّا للسياسة الشرعية، بناء على قواعد ذلك وضوابطه. ويُضاف هذا إلى اعتبار النصوص الشرعية في تقرير مرجعية الإسلام للسياسة وغيرها.

فالنصوص والمقاصد بوصفهما معانيَ مستخلصة من هذه النصوص يمثلان الإطار الشرعي المرجعي للسياسة باعتبارها فعلًا إنسانيًا يمثل موضوع الفقه والاجتهاد والاستنباط.

وتمثل المقاصد وعاءً شرعيًّا حيويًّا وخصبًا في ملاحقة القضايا والنوازل السياسية الكثيرة والمتطورة والمعقَّدة، بما تمثّله هذه المقاصد من قواعد التقدير المصلحي واعتماد الوسائل المفضية إلى مصالحها جلبًا ومفاسدها دفعًا، ومراعاة مآلات الأفعال وقُصودِ المكلفين ونِيَّاتِهم في المجال السياسي وغيره، وإجراء الموازنات بين المصالح والمفاسد والوسائل والنيات والمآلات والترجيح بينها وفقًا لرؤية معرفية ومنهجية مقرّرة في علم المقاصد تنظيرًا وتنزيلًا. وهو ما يمثل أساسًا مهمًّا للفاعلين السياسيين.

ولذلك عدّ العلماء معرفة المقاصد وربطها بالنصوص الشرعية شرطًا مهمًّا أو سببًا ضروريًا لممارسة السياسة وتقديم مقاربتها الشرعية الاجتهادية، وفعل الأصلح وفقًا للممكن والمستطاع.

أما الوقوف عند النصوص في ظواهرها ودون النظر في مقاصدها وأسرارها، فهو مَظِنَّةُ انحسار الأفق السياسي وفوات فُرَصِ التأثير النافع في الواقع بموجب النظر الفسيح والاجتهاد الصحيح الذي تجمع فيه الجزئيات مع الكليات، وترد فيه الفروع إلى أصولها، ويُناط فيه الوسائل بمقاصدها، وتختار فيه أحسن هذه الوسائل بالنظر إلى ما تؤول إليه من المصالح جَلْبًا والمفاسد درءًا. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة:٢٢١].

دلالة تأصيل السّياسة الشّرعية

التأصيل – كما ذكرنا – هو إرجاع الأمر إلى أصله أو أصوله. وهذه الأصول في السياسة الشرعية بوصفها فعلًا إنسانيًا يتعلق به حكمه الشرعي، أو في غيرها من الأفعال الإنسانية – هي: النصوص والمقاصد الشرعية. ولهذا التأصيل دلالة كبرى على عدة مستويات:

المستوى الأول: السياسة جزء من حياة الناس، والسياسة الشرعية جزء من الإسلام:

يدل هذا المستوى على أن السياسة جزء من حياة الناس، وأنّ الفعل السياسي أحد أنواع الفعل الإنساني، وأنّ هذا الفعل محكوم عليه بالشّرع الإسلامي؛ نصوصًا ومقاصد. وعليه فإن السياسة تظل جزءًا من حقيقة الإسلام، من حيث اعتبار حكمها الشرعي المتعلّق بالفعل السياسي، وكذلك من حيث اعتبار مقصود هذا الحكم وغايته. وهو الأمر الذي جعلنا نؤكد اعتبار استناد السياسة إلى النصوص والأحكام والمقاصد الشرعية.

واعتبار شمول الإسلام للسياسة الشرعية تؤيده النصوص والأحكام والمقاصد، وتَعضُده سِيرةُ العمل السياسي ومسار قيام الدولة وانتظام الشأن العام، وغير ذلك مما اصطلح على تسميته بالعمل الذي استقر في تاريخ المسلمين، وبما تلقته الأمة بالقبول، وبما أصبح معلومًا من الإسلام بالضرورة، فضلًا عن النظر والتحقيق. فرجعية النصوص والمقاصد للسياسة الشرعية أمر مهمٌّ جدًّا، وأساس ضروري متين لترسيخ الوعي النظري بحقيقة السياسة الشرعية والوعي التشريعي لها في سياقات ذلك ومقاماته.

المستوى الثاني: تأكيد الإطار المرجعي الشرعي للسياسة:

يدل هذا التأصيل - أيضًا - على أهمية الإطار المرجعي الشرعي للسياسة، وضرورته في تحديد مفهومها وحجيتها وموقعها من مجموع خطاب الإسلام ومحتوياته، ولزومه في الرد على المخالفين الذين ينكرون السياسة في الإسلام أو في تاريخ المسلمين وواقعهم.

وغني عن البيان والتكرار أن هذا الإطار المرجعي الشرعي للسياسة هو المرجع ذاته للإسلام في كل مجالاته وأبوابه، وفي كافة أحكام الأفعال الإنسانية في الوجود والحياة.

ومرجع الإسلام هو القرآن الكريم والسنة المطهرة، وما بُني عليهما واستخلص منهما بطريق الفهم الدقيق والنظر القويم والتفسير السوي والاجتهاد الصحيح، في مختلف الأعصار والبيئات، وعلى رأسها عصر جيل السلف الصالح الذي مثل الطبعة الأولى لكل ذلك.

وقد بيّنا بأمثلة عدة وشواهد كثيرة كيف أن القرآن والسنة قد احتفلا بالسياسة، تنصيصًا نظريًّا وتنزيلًا عمليًّا في عهد النبي ﷺ، وتفصيلًا لجوانب كثيرة لموضوعها وقواعدها ووسائلها، من ذلك تأكيد عدل الحاكم، وتحريم الظلم والاستبداد، ومنع الغش

والكذب والتزييف في حياة الدولة كمنعه في حياة الأفراد والمجتمعات، والجمع بين حقوق المواطنين وواجباتهم في فعل المواطنة والصفة الوطنية...

والأمر - كذلك - مبيّن في مظانّ عدة من العلوم الشرعية والثقافة الإسلامية، حيث دُوّنت المعارف المتعلّقة بالسياسة من منظور الشرع في هيئة قواعد ومقاصد ومصطلحات دالّة على موضوعاتها ومفرداتها ومتعلقاتها، على غرار قواعد جلْب المصالح ودرء المفاسد في العمل السياسي وحكم الدولة، كقاعدة: **«تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة»**.

وقواعد مراعاة العرف وتحكيم العادة في مجال السياسة، كمراعاتها في مجال المال ومجال الأسرة، ومن ذلك تحكيم العادات الانتخابية من حيث التنظيمات والإجرائيات والمُدَد الزمنية وغيرها من التفاصيل الخادمة لجدوى الانتخابات ومشروعيتها، وقواعد مراعاة نيات المكلف بالسياسة وقصوده، كنياته في الصلاة والهدي والطلاق... حيث لزم عقد نية العدل والإحسان وجمع العزم على الإصلاح وإرادة التغيير في أدائه واجب السياسة ومسؤولية إدارة شأن الدولة ومؤسساتها.

وقواعد مراعاة مآلات الأفعال السياسية في ضبط الوسائل السياسية المفضية إليها، كمراعاة ما تؤول إليه الانتخابات الجماهيرية والموضوعية من حسن اختيار الطبقة السياسية الحاكمة والحيلولة دون وصول الفئات الفاسدة وبطرق الغش والتزييف والخداع.

ومن أمثلة المصطلحات السياسية المتداولة في عالم السياسة ودوائر الإعلام: مصطلح **«الفقه السياسي الإسلامي»**، و**«الفقه الدستوري الإسلامي»**، و**«فقه الدولة والمؤسسات»** و**«المجتمع السياسي»**، فضلًا عن الموضوعات السياسية المختلفة التي شكلت ضربًا دراسيًا مهمًّا في تأكيد أهمية السياسة الشرعية في الإسلام معرفةً وحضارةً.

ومن ذلك: موضوع الحكم والدولة، والمعارضة، والانتخابات والمجالس النيابية والبلدية والعلاقات الدولية والدبلوماسية. فهذه الموضوعات وتفاصيلها ومفرداتها ذات دلالات بارزة على شمول الإسلام لأحكام العمل السياسي ومقاصدها.

وشاهد الشواهد في اعتبار مرجعية الإسلام للسياسة ارتقاؤها إلى مستوى الصياغة المعرفية والتدوين العلمي الدقيق الذي جعل السياسة الشرعية (أو الأحكام السلطانية) علمًا شرعيًا قائمًا بذاته، حاويًا لموضوعه متضمنًا لفائدته دالًا على آثاره متناولًا لما يلزم من القضايا والمستجدات وفقًا لمنهجه وقواعده وضوابطه. ومعلوم أن تدوين علم السياسة الشرعية إنما هو استخلاص علمي ومنهجي لمجموع ما جاء في القرآن والسنة والسيرة، وما جاء على ألسنة السلف واجتهاد الخلف من حيث: النظر والاستقراء والقياس والتقعيد والتفريق والاستثناء والتخصيص، في دائرتي النظر والتنزيل.

وهذا يعمق الحقيقة الشرعية لسياسة العباد وحكمهم بالعدل والإحسان وبالإرادة الأكبر وبفعل الأصلح واختيار الأقرب للتقوى، ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨].

المستوى الثالث: إبطال شبهة المنكرين للسياسة في الإسلام:

يدل تأصيل السياسة الشرعية على إبطال شبهة المنكرين للسياسة في الإسلام، حيث كان إبطالهم لها مبنيًا على حجج واهية ومغالطات تبين زيفها وكذبها. وأبرز ما احتجوا به في هذا المضمار:

فصل الدين عن الدولة والمجتمع، واعتبار الدين شأنًا فرديًا خاصًا وحالة نفسية وروحية يدركها المتدين في مشاعره وبينه وبين ربه، دون أن ترتقي به إلى بُعده الاجتماعي والإنساني، ولا سيما البُعد السياسي والدولي. وهذه الحجة معلومة البطلان؛ لما

ذكرناه من حجج وشواهد دالة على أن الدين الإسلامي شامل لجميع أحكام الأفعال الإنسانية ومقاصدها. ومنها الفعل السياسي أو مجال السياسة والدولة.

قداسة الدين وتدنّس السياسة، حيث ذكر أن الدين مقدّس ينبغي أن ننأى به عن مؤامرات السياسة وخداع السياسيين وعالم الغش والكذب والمزايَدات والمُهاتَرات والتغيرات... وهذا لا يصحّ بالمرة، سواء على مستوى السياسة الكاذبة والفاسدة التي يجب أن يكون للإسلام فيها موقفه ودعوته وتوجيهه، من حيث إصلاحها وتهذيبها بالممكن والمستطاع، وليس بالفرار منها وتركها تزداد سوءًا وفسادًا...

كما لا يصحّ على مستوى السياسة الصادقة والصالحة التي يكون الإسلام فيها مُوجِّهًا ومبيِّنًا، من حيث زيادة إصلاحها وتكثير خيرها بعد جَلْبه، وتقليل شرِّها بعد دَرْئه.

والفساد الذي أصيب به هذا الادعاء هو الخلط بين الفعل الإنساني والسياسي الذي تصيبه الأخطاء والانحرافات، وبين الحكم الشرعي الذي يتعلّق بهذا الفعل، والذي يرتبط به توجيهًا له وتحقيقًا لسلامته وصحته وجلبًا لمصالحه ومنافعه، ودرءًا لمفاسده وأضراره.

وهذا هو سر التكليف الشرعي وطبيعة الفعل السياسي والإنساني حيث يظلُّ الفعل مترددًا بين حالتي الصلاح والفساد والخطإ والصواب، وبين دائرة الأصلح والصالح، والأفسد والفاسد، وبين أوضاع الاختيار والاضطرار، والعزائم والرخص، وحيث يظل الحكم الشرعي ملازِمًا له وموجِّهًا لحركته، بما يجعله في دائرة المصلحة: على مستوى تحقيق الأصلح أو الصالح عند تعذّر الأصلح، أو الأقل صلاحًا عند تعذر الصالح، وكذلك على مستوى تجنّب المفسدة على مستوياتها المعروفة.

وهذا كله يحصل بحسب قدرة المكلف بالفعل السياسي، فردًا كان أو جماعة أو مؤسسة سياسية أو دولة حاكمة أو ضربًا معارضًا ومنظمة ضاغطة ومؤثرة. فقد قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقد قال ﷺ «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[١].

بل إنّ هذا السر التكليفي لا يتعلق فقط بالمجال السياسي، وإنما له تعلق بكل مجالات الحياة، كالمجال التجاري الذي تخالطه المخالفات وتعتريه المغالطات كالغش والكذب والتحيُّل والابتزاز وغيره. وهو مع ذلك لم يُقِل عاقل بوجوب تركه؛ لما اتسم به من المخالَفات والمغالَطات، ولما فيه من الدنس والرجس، بل إن الشرع جاء صريحًا بوجوب توجيهه وتهذيبه وإصلاحه، وليس بتركه وتجنّبه ليزداد سوءًا وفسادًا، وليهنأ أهل الباطل من الغشاشين والكذابين... ولكن لا هَناء لهم ولا هدوء، فأهل الباطل في حسرة وعسرة، ما لم يراجعوا ويتوبوا. قال تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

أضف إلى تلك الحجج حججًا أخرى تتعلق باستصحاب مرجعية بعض الأديان الأخرى التي لم تتسم مرجعياتها بالشمول والعموم، على غرار المرجعية الإسلامية الشاملة لمجالات الحياة والعامة لجميع البشر، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

وحيث إن ذلك الاستصحاب مردود عليه بكونه قياسًا مع وجود الفارق، حيث كان الفارق واضحًا من حيث الشمول والعموم، كما ذكرنا، وحيث إن بعض تلك الأديان قد واجهت الحياة وعطلت مصالحها وضروريات أصحابها وحاجياتهم، وشكلت اتجاهًا

---

(١) أخرجه مسلم ٢/٩٧٥ (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

مغايرًا للفطرة السوية ومعاديًا لحقوق الإنسان وكرامة البشر وتطلعاتهم إلى الحرية والعدالة، وكان كثير من ذلك يمارَس تحت سلطة الدين ومرجعياته ومؤسساته. وهو الأمر الذي أدى إلى قطْع الوَصْل بالدين وإنهاء الاهتداء به.

وتنزيل هذا على الإسلام مَظْلِمة عظمى وافتراء ذميم، لوجود الفارق بين الإسلام وتلك الديانات في الموضوع والشمول والعموم أولًا، ولكون الإسلام سِلمًا وسلامةً وتحريرًا وتنويرًا، بما يدل عليه نظمه في النصوص ونظامه في النفوس، وبما هو عليه وفقًا لمرجعيته ومضامينه ورسالته الإنسانية والعالمية.

وخلاف ذلك محمول على أصحابه وسياقاته، ومُجابٌ عليه وموجَّهٌ إليه ما يلزم من التصحيح والتعديل والنقد والتقويم.

تنزيل فقه السياسة الشرعية

المراد بالتنزيل:

يراد بالتنزيل تطبيقُ السياسة الشرعية في الواقع الإنساني والحياة العامة، وهو ثمرة الفهم والتنظير، ونتيجة الوعي الدقيق بالعمل السياسي الشرعي، وضرورته ومشروعاته ومقارباته. أضف إلى ذلك أن هذا التنزيل سيؤكد المستوى التطبيقي العملي للسياسة بوصفها فعلًا إنسانيًا محكومًا وموجّهًا بالشرع الإسلامي. وهو ما يؤكد تطبيق الإسلام في كل مجالات الحياة وإمكانيات ذلك في ضوء الواقع وتحدياته ومقدراته.

ومما يقتضيه هذا التنزيل، العلم بقواعده ومنهجه، ومن ذلك العلم بقواعد فقه الأولويات وما يلزم تقديمه أو تأخيره بحسب الحاجة والمصلحة والاستطاعة والوفاق والاستقرار... وقواعد التدرج وسياسة المراحل وطريقة الخطوة بخطوة في مشروع

الإصلاح بأنواعه وتغيير الفاسد بصوره والبناء المؤسّسي والتأسيس الدستوري والسياسي والتقنيني وبناء العقليات والسلوكيات والمنظومات.

ومن ذلك كذلك: قواعد الجمع والتأليف واعتماد الاتّفاق أو الوفاق في الحياة السياسية والمشروعات الوطنية الكبرى، على غرار مشروع التنمية الشاملة في مجالها البشري والجِهَوي. ومشروع الحفاظ على سلمية المجتمع السياسي ودرء الطابع العنفي والاستبدادي عنه، ومراعاة كافة المكونات السياسية في صياغة القرار وضبط السياسات وإدارة الشأن العام.

إن العلم بهذه القواعد والمنهج في تنزيل السياسة الشرعية على واقع الناس، أمر ضروري جدًّا وشرط لا بد منه في تحقيق المطلوب وتحسين الأداء.

وتكمن أهميته في حسن تنزيله أولًا، وفي حسن فهمه والاقتناع به، وترسيخ الوعي به حتى يصبح أمرًا إراديًّا وعقلية راسخة وثقافة دائمة في إقامة العمل السياسي وإنجاحه في الواقع والحياة.

ومما يحقق ذلك اعتبار شواهده الشرعية ومؤيداته الاجتهادية، على نحو ما ذكرنا من النصوص والمقاصد الشرعية الموجّهة والضابطة للعمل السياسي. وينضاف إليها، على سبيل التبيين والتدقيق، الشواهد الشرعية المتعلقة بقاعدة الأولويات، وقاعدة التدرج، وقاعدة التجميع والتأليف.

فقاعدة الأولويات قد شهدت لها – مثلًا – أجوبة النبي ﷺ المختلفة عن سؤال واحد، وهو: «أي العمل أفضل يا رسول الله؟» فقد أجاب كلَّ سائل بما يناسبه وما يكون أولى بالنسبة إليه. وكذلك مناسبة الأحكام الشرعية لأصحابها بحسب ظروفهم

وإمكانياتهم، فأحكام القصر في الصلاة تناسب المسافر، وأحكام الفطر في رمضان تناسب المريض والشيخ الفاني العاجز عن الصيام...

وعمومًا، فإن أحكام الرُّخَص والتحقيقات الشرعية تناسب أصحابها من ذوي الأعذار والحاجات الشرعية، بخلاف أحكام العزائم والتكاليف الشرعية الأصلية، فهي تناسب أصحابها في أحوالهم العادية وأوضاعهم الاختيارية.

وقاعدة التدرج قد شهدت لها - مثلًا - الفترة المكية والفترة المدنية، حيث لم يقع نزول القرآن دفعة واحدة في كل منهما، وإنما ظل القرآن المكي ينزل في مكة وفقًا للحوادث والوقائع، بما يساعد في فهم ما ينزل وربْطه بالواقع وحسْن تَمَثُّله في النفس والجماعة، ودون أن يفقد القرآن خاصيته الدينية الإصلاحية الابتدائية، ودون أن يجعله متأثرًا بهذا الواقع ومحكومًا به. فهناك فرق بين أن ينزل القرآن ليجيب عن مشاكل الواقع ويوجهها ويُعين الناس على تجاوزها، وبين أن ينزل بتأثير تلك المشاكل فيه وفي صياغته ومعانيه وأحكامه.

وقاعدة التجميع والتأليف قد شهدت لها - مثلًا - حادثة وضع الحَجَر الأسود في موضعه من البيت، حيث اختلفت القبائل فيمن يضعه في مكانه، ولما اختلفوا في ذلك، أشار بعضهم إلى تحكيم أول من يدخل إلى المسجد الحرام لحسم هذا الخلاف. وكان محمد ﷺ هو الذي دخل، فطلبوا منه التحكيم، فحكم لهم بأن يتقدم عن كل قبيلة شخص ليتولى حمل الحَجَر من موضع ما رفقة الآخرين، وبذلك تكون جميع القبائل قد أخذت الحَجَر ووضعته في موضعه.

ويدل هذا التصرف على إرادة النبي ﷺ على تجميع هؤلاء المتنازعين في الحَجَر على الوحدة والاتفاق ونبذ الفُرْقة والنزاع، وربما الافتتان والاقتتال. وهو ما يشير إلى منهجه

ﷺ في ذلك، وعلى تمام وعيه بفقه تنزيل أحكام إدارة شأن المجتمع وسرعة اتخاذ القرار واقتراح ما يلزم من التوجيه، بما يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة.

نماذج لتنزيل فقه السياسة الشرعية

من هذه النماذج:

أنموذج الانتخابات:

تمثل الانتخابات فعلاً إنسانيًا وطريقة في اختيار الأشخاص أو المجموعات لمهمة سياسية عامة، كمهمة العمل النيابي أو الدستوري أو البلدي.

وتمثل هذه الطريقة أسلوبًا في الحياة السياسية لاختيار حزب سياسي أو مجموعة أحزاب، لتتولى حكم البلاد وتسييرها وتدبير شأنها العام.

وقد شكلت هذه الانتخابات في دائرة الفكر والفقه الإسلاميين جدلًا كبيرًا واختلافًا كثيرًا في مشروعيتها وضرورتها. فنهم من يقول: إن هذه الانتخابات محرّمة وبدْعة ومفسَدة؛ لكونها إنجازًا غربيًا وغير عربي وغير إسلامي، فقد ارتبطت بالديمقراطية والحياة السياسية في الغرب وأمثاله، ولكونها سببًا ووسيلة لتحكيم غير شرع الله تعالى، وموالاة لغير المسلمين، وغير ذلك. ومنهم من يقول بجوازها ومشروعيتها؛ لكونها طريقًا إلى المصلحة ودرء المفسدة، باختيار الأفضل والأصلح والأنسب، وغير ذلك.

والحق الذي ينبغي أن يُصار إليه هو ضرورة النظر إلى الانتخابات نظرًا عميقًا ودقيقًا في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية، وباعتبار كونها فعلًا إنسانيًا سياسيًا يحكم

عليه في ضوء مآلاته وسياقاته وبواعثه، وباعتبار كونها أمرًا مختلفًا فيه من حيث اختلاف البيئات والأنظمة والبرامج السياسية، وأثر ذلك في الإصلاح وخلافه.

والإطار المعرفي الأكبر لدراسة هذه الانتخابات وبيان حكمها الفقهي وفتاواها الاجتهادية ومقارباتها الإسلامية هو إطار السياسة الشرعية تأصيلاً وتنزيلاً وتفعيلاً، وليس مجرد المعرفة الشرعية السطحية والثقافة الإسلامية المكررة والعامة، ومجرد الحماس والخطاب والوعظ والحفظ والنقل.

ويمكننا في هذه العجالة عرض بعض المعلومات الإجمالية المتعلقة بمشروعية الانتخابات وفقًا لما ذكرنا، ودون التذكير بضرورة الرجوع إلى الدراسات المعمّقة والبحوث المتخصّصة لهذه القضية.

الأصل في الانتخابات أنها فعل إنساني في المجال السياسي أو النيابي أو البلدي أو غيره. وأن هذا الفعل يُناط به حُكْمه الشرعي المتضمِّن لمقصده أو مقاصده الشرعية.

وهذا الفعل الإنساني تعتريه الأحكام الشرعية الخمسة من حيث الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. ويتحدد ذلك بناء على مآل هذا الفعل من حيث مصلحَتُه أو مفسَدتُه، وسياقه وتعارضه مع غيره والباعث عليه، وغير ذلك مما هو داخل في التحديد والضبط، وبيان الحكم الفقهي.

والانتخابات التي توصل إلى اختيار الأشخاص الأكفاء والأمناء تُعد عملاً مشروعًا وإسهامًا نافعًا في تحقيق الخير أو تكثيره، وفي تقليل درء الفساد أو تقليله. وهو ما يجعل الباحثين والعقلاء يُقرّون بمشروعيتها بالنظر إلى المصالح التي توصل إليها جَلْبًا أو تكثيرًا، والمفاسد التي تفوتها درءًا أو تقليلاً.

ولذلك تجلّت قاعدة «جلب المصالح ودرء المفاسد»، وقاعدة «أهون الشَّرَّيْن وأقل الضَّرَرَيْن»، وغير ذلك من القواعد الشرعية المهمة في تحكيمها والرجوع إليها في معرفة الحكم الشرعي للانتخابات.

ومن القواعد في ذلك: قاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد»، فالانتخابات وسيلة إلى مقصود. وهذا المقصود هو اختيار الأكفاء والأمناء لفعل الأصلح، وتحقيق الأفضل بحسب الممكن والمقدور عليه. ولذلك يُحكم على تلك الوسيلة بحكم مقصودها. وقد تترك الانتخابات لما تؤدي إليه من تزيين المشهد الانتخابي والسياسي وإضفاء النزاهة الوهمية عليه، وتحصيل النتائج المخطط لها سلفًا، والخادمة لنظام ظالم ومستبد يريد تكرار نفسه وتأبيد حكمه بموجب انتخابات لا وجه لها ولا مصداقية ولا نزاهة.

وقد تبين بعد قيام الثورة أثر الانتخابات في تحديد المشهد السياسي والوطني، وفي بلورة مشروعاته الدستورية والتشريعية واختياراته الحضارية والمدنية من حيث ترسيخ الهوية العربية والإسلامية والحقوق الإنسانية والمكاسب المختلفة.

ومما يُضاف إلى ذلك: اعتبارُ الانتخابات شهادةً يجب إبداؤها ويَحْرُم كِتمانُها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

وإذا كانت الشهادة تُطلب في شأن خاص يتعلق بالشهادة في موضوع بيع وشراء وزواج وجوار ونحوه، فإنها في الشأن العام على نحو الانتخابات واختيار الحاكمين، تكون مطلوبة أكثر وعلى وجه الأولوية والأهمية. فهي من القضايا العامة التي تتضمن مصالحها العامة، وعند تركها تحصل المفاسد العامة. وما كان عامًّا يكون اعتباره أكبر وأشد مما كان خاصًّا وقاصرًا على الفرد أو على النَّفر القليل من الناس.

ويُعدّ ترك الشهادة في الانتخابات أو ترك أمرها مما قد يؤدي إلى فوات المصالح وحصول المفاسد، سكوتًا عن الحق وتماديًا في التقصير والتفريط، وربما وقوعًا في الباطل والمنكَر. والساكت عن الحق شيطان أخرس، إذا علم أن سكوته ذلك مُضيّع للمصالح ومفوِّت لفرصة وصول الأكْفاء والأمناء والعلماء إلى موقع المسؤولية العامة وما قد يترتب عليه من حسن الإدارة والتصرف بمقتضى الصالح العام والنفع الشامل.

ومما يمكن أن يستوعبه ضَرْب من ضُروب مدلول قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. اعتبار القوة الانتخابية الجماهيرية أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر:

(أ) يدعون إلى الخير الانتخابي والسياسي، باختيار الأكْفإ والأصلح والأنسب إلى الموقع والمسؤولية، فالرجل المناسب للمكان المناسب وللموقع المناسب.

(ب) ويأمرون بالمعروف الانتخابي والسياسي، معناه: ما تعارَفه الناس من انتخابات نزيهة وشفافة وموضوعية وعادلة، ومن كونها طريقًا إلى رسم المشهد السياسي والوطني الذي يخدم البلاد ويحقّق الوعود ويصدّق النية ويصلح العمل ولا يتنكّر لمبادئه وتعهداته، ولا يصادم تطلعات الشعب وطموحات الناس، بما هو ممكن ومستطاع، وبالتعاون والتوافق والتواصل.

(ج) وينهون عن المنكر الانتخابي السياسي، معناه: ما تناكَره الناس في الانتخابات من اعتماد أساليب الحِيَل والخَديعة والمغالَطة وتزييف إرادة الناخبين أو الانقلاب على الشرعية الشعبية والمعقولية الانتخابية والعهود السياسية والحزبية والمدنية...

إن استجلاء هذه الضروب التأويلية للآية الكريمة في موضوع الانتخابات والعمل السياسي، ممكن وميسور، وتؤيده شواهد التفسير ومعاني الدين ورسالة القرآن، من حيث كون موضوع الآية موضوعًا عامًّا يشمل كل أنواع الدعوة إلى الخير وجميع مجالاته الفردية والجماعية والأسرية والسياسية والتعليمية وغيرها، كما أن عموم هذا الموضوع يشمل كل أنواع المعروف والمنكر، ومجالاتهما في الأحوال الشخصية والفردية والتجارية والسياسية وغيرها.

وينبغي أن يظل مفهوم الآية عامًّا وليس خاصًّا بنوع من أنواع موضوعها، ودون أن يُسند ذلك إلى دليله المعتبر وتوجيهه الراجح، فالأصل في موضوعات القرآن وخطابه العموم والشمول، إلا إذا ورد خلاف ذلك، بدليله المعتبر وتخصيصه المعلوم.

ومعلوم أن موضوعَ الآية موضوعُ عموم الناس، بدليل توجُّهه إلى عموم المسلمين (ولتكن منكم)، وإلى طائفة منهم (أمة)، لتتولى شأن الموضوع المدعو إليه (الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وهو شأن عام يُعْنَى بكل الخير والمعروف والمنكر.

ومما يشمله هذا العموم في الموضوع مجال السياسة وتدبير الشأن العام، بوصفها مجالًا عامًّا يُعْنَى بالوضع العام وحياة المواطنين، ودون أن تأخذ طابعًا حزبيًّا خاصًّا أو توظيفًا مذهبيًّا وسياسيًّا بلون من ألوان الساحة السياسية وبتعسُّف ذميم، وتكلُّف في الدين عقيم.

مقاصد الشّريعة إطار عام للعمل السّياسي

برهان النّفاتي[١]

من المعلوم من الدّين بالضرورة أنّ الشّريعة الإسلامية خطاب عام صالح لكل زمان ومكان[٢]، لذلك كان الأصل في أحكامها أن تكون من جنس الكليات، والمعاني المشتملة على المصالح والحكم الصّالحة لأن يتخرّج عليها ما لا يحصى من الجزئيّات[٣].

فلم يكن من الحكمة أن يجري التّفريع فيما يخضع لسنّة التّطوّرالمطّردة، ويتغيّر بحسب أحوال الأمم، والشّعوب، وتجدّد ظروفهم[٤]. ولذلك كان تجنّب التّفريع زمن

---

(١) أستاذ بالمعهد العالي لحضارة الإسلامية – جامعة الزّيتونة.

(٢) المراد بالعموم أنّها خطاب لجميع البشر على اختلاف أجناسهم، وألوانهم، وأعصارهم. وقد تقرّر هذا المعنى في موارد كثيرة من آي الكتاب العزيز، والسنة النبوية الشريفة على وجه نقطع معه بنفي نقيضه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].
وفي الحديث: «وكان الرّسول يبعث إلى قومه خاصّة، وبعثت إلى النّاس عامّة».
ومعنى الدوام أن يطرد العمل بأحكامها، والتخلّق بآدابها دون أن يلحق الناس على اختلاف أحوالهم وأعصارهم وأمصارهم – مشقّة أو حرج.

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٣٩.

(٤) الأحكام الشرعية منوطة بأوصاف مختلفة مؤثّرة فيها وجودًا وعدمًا. ولا ريب في أنّ بقاء تلك الأحكام مع تغيّر موجباتها يقتضي أن يكون إقرار النقيض مقصودًا للشارع من تعليق الأحكام بتلك المعاني، فيصير أحد العملين عبثًا، أو يكون مكابرة في تغير الموجب، وهو مناف لما تقضي به المشاهدة الظنية أو القطعية في أحوال كثيرة،=

النبوّة مقصودًا للشارع الحكيم، فقد ورد في القرآن النهي عن كثرة السؤال عن الأحكام، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ [المائدة: ١٠١، ١٠٢].

وكان رسول الله ﷺ ينهى عن السّؤال فيما سكت عنه القرآن رحمة بالمسلمين، في الحديث: «إن الله فرض فرائض، فلا تضيعوها، وحدّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء، رحمة بكم غير نسيان، فلا تسألوا عنها»[1].

وفي الحديث: «إنّ أعظم المسلمين جُرْمًا من سأل عن شيء لم يحرّم، فحرّم من أجل مسألته»[2]. وفي لفظ: «إنّ شرّ النّاس من سأل عن شيء، فحرّم من أجل مسألته»[3].

وثبت أنّ رسول الله ﷺ كره المسائل، وعابها[4].

=وعلى التقديرين يؤدّي ذلك إلى نتيجة فاسدة، وهي أن تكون الأحكام غاية مقصودة لذاتها، لا مجرّد وسائل، ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٩٦.

(١) الحاكم: المستدرك: ١٢٢/٢.

(٢) البخاري: كتاب الاعتصام بالسنة: باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه: ١٤٢/٨، مسلم كتاب الفضائل: باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك: ١٨٣١/٢.

(٣) البخاري: كتاب الاعتصام بالسنة: باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه.

(٤) ورد أنّ عويمرًا العجلاني سأل عاصمًا أن يسأل له رسول الله ﷺ عمن وجد مع امرأته رجلًا أيقتله، فيقتلونه، أم كيف يفعل؟ فسأل عاصم رسول الله قال عاصم: فكره رسول الله المسائل وعابها، البخاري: كتاب الاعتصام بالسنة: باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم، والغلوّ في الدين والبدع، لقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾، ١٤٦/٨.

وقد اشتدّ الاختلاف بين العلماء في الاحتجاج بقضايا الأعيان، لتردّدها بين احتمالي التّعميم والتّخصيص، ولعلّ هذا الضرب من السنة هو الذي نهى النّبي ﷺ عن كتابته، خشية أن تجعل الجزئيات الخاصّة أصولًا، وكلّيات عامّة[1].

وقد كان التّفريع زمن النّبوّة جاريًا في أحكام العبادات؛ لكونها مبنيّة على مقاصد قارّة، فلا حرج في اطّراد العمل بها ولزومها للأمم والعصور، إلّا في الأحوال الطّارئة التي تندرج ضمن حكم الرّخصة[2]، وفي قسم من أحكام التّشريع الأسريّ المبنيّ على الجبلّة الثّابتة نحوالأبوّة، والبنوّة، والأمومة، والأخوّة، والعمومة، وأمّا القسم الذي لا ينضبط منه ويختلف بحسب أحوال الناس وتطوّر العصور، فلحق بالأصل المعتبر في تشريع المعاملات[3].

ولا شكّ في أنّ نظام الحكم، والسّياسة - تدبيرًا وعملًا - من وادي هذا الضّرب ضرورة تطوّر أحوال الاجتماع السّياسي، وطروّ حاجات تفتقر إلى لوائح، وإجراءات، ونظم بها يتحقّق العدل، والأمن، والاستقرار، والرّخاء[4].

---

(١) كان رسول الله ﷺ يراعي في فتاواه وأقضيته أحوالًا خاصة توهم التعميم، فيظن الناقلون أنّها صالحة للاطراد، مثل حديث «قضى بالشفعة للجار»، قال المالكية: لا حجة فيه؛ لاحتمال خصوصيته لذلك الجار أي بأن صادف كونه شريكًا وجارًا، فظن الراوي أنّ القضاء له لأجل الجوار، وكان مالك يكره افتراض النوازل التفقه، ويقول لمن يسأله عن حادثة مفروضة الوقوع: دعها حتى تقع. ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**: ٢٣٩.

(٢) م. ن: ٢٩٨.

(٣) التشريع الأسري بهذا الاعتبار قسمان: الأول بنيت الأحكام فيه على الجبلة الثابتة، فهو لذلك قارّ، وهذا نحو الأحكام الراجعة إلى ثبوت النسب، والمحرمات من النساء بموجب القرابة، ومعظم أحكام الميراث. والثاني لا يخضع للانضباط؛ لاختلافه باختلاف أحوال الناس، وعاداتهم، لذلك أوكله الشارع الحكيم إلى الأعراف، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، وقال: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧].

(٤) من المعاصرين من أسرف، فقال بتعطيل نصوص الشريعة إذا عارضت مصلحة دنيوية، وهذه دعوى باطلة؛ لأنّ الأحكام الشرعية منوطة بمصالح حقيقية، فإذا عورضت بمصالح علمنا أنّ هذه الأخيرة موهومة لا اعتبار لها في الشرع، ومن النّاس من فرّط، فقال بمنع وليّ الأمر أو من ينوبه من وضع قانون أو وضع تنظيم فيما لم=

من أجل ذلك اكتفت فيه النّصوص الشّرعيّة بتقرير الأصول العامّة نحو الشّورى، والعدل، والمساواة، والاعتدال، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والحرّيّة، لتكون نبراسًا يهتدي به وليّ الأمر أو نائبه في جميع تصرّفاته[1]، ومعيـارًا يحتكم إليه في تقويم الواقع الموضوعي، يقول ابن عاشور في هذا المقـام: «وقد تقرّر ممّا تقدّم أنّ العدل والمساواة والحرّيّة وتغيير المنكر، والنّصح لأئمّة المسلمين، والشّورى – أصول أقامها الإسلام وزكّاها. ومن ذلك يتّضح أنّ حكومة الإسلام يجب أن تتحلّى بتلك الأصول، وتلازمها في جميع تصرّفاتها؛ لتكون نفوس الأمّة مطمئنّة بحكومتها»[2].

ولا شكّ في أنّ رسول الله ﷺ هو أوّل من اعتبر هذه الأصول إبّان النّظر في مصالح المسلمين، وتدبير شؤونهم؛ فقد كان يبعث الجيوش، ويصرف أموال بيت المال في جهاتهـا، ويجمعها من محالّهـا، ويقسم الغنائم، ويولّي القضاة، ويعيّن الولاّة[3].

= يرد فيه نصّ من مختلف الميادين العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والتربوية، والإجرائية، ووجه المنع عندهم أن ذلك من جنس المحدث الذي قضى الشرع بردّه، وهذا قصور في النظر ناشئ عن اشتباه المعاملات بالعبادات عندهم، القرضاوي: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**: ٤٩.

(١) العدل، والشّورى، والاعتدال، والمسـاواة، والحريّة، وغيرها – معان سامية تعبّر عن قيم إنسانيـة خالدة، ومثل عليـا يتشوّف إليهـا الإنسان في كلّ عصر ومصر. ولا مرية في أن هذه المبادئ العامّة لا يطرأ عليها التغيير، فهي من جنس الفقه السيـاسي الثّـابت المطرد في الأحوال العـادية، الذي يستند إليه المسلمون في صوغ النظم الاجتماعيـة، والتربوية، والاقتصاديـة، والماليـة، والسياسيـة، الدريني: **التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**: ١٨٦–١٨٧.

(٢) **أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام**: ٣٣٢.

(٣) لقد أجاد شهاب الدّين القرافي، وابن عاشور عندما فرّقا بين مقامات تصرّفات الرّسول ﷺ؛ لأنّ ذلك خليق بأن يهدي المجتهد إلى التفرقة بين ما يصلح لأن يكون تشريعًا ملزمًا، وما لا يصلح لذلك، وإلى تمييز التّشريع العامّ المطّرد عمّا نيط بظرف معيّن، أو روعي فيه مصلحة خاصّة، ومن ثمّ فلا يطرد التعميم في أكثر الصّور=

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أنّ تصرّفه ﷺ بوصف الإمامة منوطة بما تدعو إليه الحاجة، وتقتضيه المصلحة في ظرف مؤقّت، أو أحوال خاصّة؛ لذلك قرّر المحقّقون من علمائنا أنّ ما تصرّف فيه الرّسول ﷺ بالإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلّا بإذن الإمام؛ لأنّ سبب تصرّفه فيه بهذا الوصف دون التّبليغ يقتضي ذلك[١]. لهذا ذهب أبو حنيفة إلى أنّه لا يجوز لأحد أن يحيي أرضًا إلّا بإذن الإمام، حملًا لقوله ﷺ: «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**»[٢]، على التّصرّف بالإمامة[٣]، وعدّ مالك قول النّبيّ ﷺ يوم حنين: «**من قتل قتيلًا له عليه بينة فله سَلَبُه**»[٤] تصرّفًا بالإمارة، فنع من إعطاء السّلب إلّا بإذن الإمام[٥].

=الجزئية، فالرّسول ﷺ يتصرّف أحيانًا بوصفه مبلّغًا عن ربّه، وهو الوصف الملازم للرّسالة، وطورًا يتصرّف بوصفه مفتيًا، وطورًا ثالثًا يتصرّف بوصفه قاضيًا، وأحيانًا بوصفه إمامًا أو قائدًا للمسلمين.

ولا شك أنّ لهذا التّمييز آثارًا تترتب عليه فمن ذلك ما روي عن هند بنت عُتبة أنها جاءت إلى الرّسول ﷺ تشكوه شُحّ زوجها أبي سفيان فقالت: يا رسول الله، إنّ أبا سفيان رجل مسّيكٌ لا يُنفق علي وولدي بالمعروف. أي ما تعارف عليه النّاس، فقال لها الرّسول ﷺ: «**خذي من ماله ما يكفيك وولدك**».

وقد اختلف العلماء في قول الرسول ﷺ، هل هو تصرّف بالفتوى أو تصرّف بالقضاء؟ فمن قال بالأول أجاز لكلّ امرأة أن تأخذ من مال زوجها دون أن تستشيره بالمعروف إن كان حاله شبيهًا بحال أبي سفيان، ومن قال بالثاني لم ير جواز ذلك إلّا بحكم قضائي. الفروق: ١/٢٠٥-٢٠٦، **مقاصد الشريعة الإسلامية**: ٢٩، ٩٣.

(١) القرافي: **الفروق**: ١/٢٠٥-٢٠٩، ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**: ١٥٠.

(٢) البخاري: **صحيح البخاري**، كتاب الحرث والمزارعة: باب من أحيا أرضًا مواتا: ٣/٧٠، مالك: **الموطأ**، كتاب الأقضية: باب القضاء في عمارة الموات.

(٣) ابن حجر: **فتح الباري**: ٥/٢١، الصنعاني: **سبل السّلام**: ٨٢.

(٤) البخاري: **صحيح البخاري**، كتاب المغازي: باب قول الله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ * ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ**﴾، إلى قوله: ﴿**غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (ح ٤٣٢١)، **الموطأ**: كتاب الجهاد: باب ما جاء في السلب في النفل (ح ٩٨١).

(٥) الباجي: **المنتقى**: ٣/١٩٤، الزّرقاني: **شرحه على الموطأ**: ٣/٣٣.

والتّمييز بين أحوال الرّسول ﷺ التي يصدر عنها قول أو فعل – حريّ بصون النّظر الفقهيّ من التباس الأحكام المؤقتة بما يصلح أن يكون عامًّا دائمًا. ولا ريب في أنّ الجهل بذلك يحمل ذويه على اعتبار الضّرب الأوّل أصلًا صالحًا للقياس عليه، لذلك قال ابن عاشور: «وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرّفات رسول الله عليه الصّلاة والسّلام، فيعمد إلى القياس عليها قبل التّثبّت في سبب صدورها»[1].

وعليه، فما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل بوصف الإمامة إنّما هو من قبيل السّياسة الشّرعيّة المناسبة لأهل زمانه وبيئته، وقد كان الصّحابة والخلفاء الرّاشدون ومن بعدهم من ولاة الأمور واعين بالفرق الجاري بين هذا الضّرب وبين الأقوال والأفعال الصّادرة عن حـال التّشريع. لذلك لم يروا حرجًا في إحداث ولايات جديدة بعد عصر النّبوّة نحو الوزارة، وولاية المظالم، وولاية الشّرطة، وكتابة الدّواوين، ولا في أن يتصرّفوا في تدبير شؤون الأمّة بما تقتضيه المصلَحةُ، وإن كان ذلك مخالفًا لما جرى به العمل زمن النّبوّة نحو إنفاذ عمر للطّلاق الثّلاث، وتضمين الصّنّاع، والتقاط الإبل الضّالة.

أمثلة لما أحدث بعد عصر النبوّة:

أوّلًا – تدوين الدّواوين: لمّا كثر المال الذي يجبى في عهد عمر ﷺ رأى أن يضع نظامًا لعدّه وتوزيعه، فطفق يستشير أصحابه في أمره، فقال له عثمان بن عفّان أرى مالًا كثيرًا يسع النّاس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشرالأمر. وقال الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين، قد جئت الشّام فرأيت ملوكًا

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٥٣.

قد دوّنوا ديونًا، وجنّدوا جنودًا، فدوّن ديوانًا وجنّد جنودًا، وكان الدّيوان صُحفًا أحصى فيها من فُرض لهم العطاء من الجند وذكر نصيب كلّ واحد[١].

ثانيًا – جمع المصحف: روي عن أنس بن مالك أنّ حذيفة بن اليمان كان يغازي أهل الشام وأهل العراق في فتح أرمينية وأذربيجان، فأفزعه اختلافهم في القرآن، فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمّة قبل أن يختلفوا في الكتاب كما اختلفت اليهود والنّصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة: أرسلي إليّ بالصّحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نردّها عليك، فأرسلت حفصة به إلى عثمان، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت، وإلى عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوا الصحف في المصاحف، ثمّ قال للرّهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت، فاكتبوه بلسان قريش، فإنّه نزل بلسانهم. قال: ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف بعث عثمان في كلّ أفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوها، ثمّ أمر بما سوى ذلك من القراءة في كلّ صحيفة أو مصحف أنّ يحرق.

فقد كان هذا التصرّف من الخليفة الثّالث منوطًا بمصلحة معتبرة، إذ لا يخفى على ذي بصيرة أنّ جمع النّاس على مصحف واحد يوحّد الكلمة، ويقطع دابر النّزاع في الأصل الأوّل للتشريع، ويحفظ عليهم دينهم، يقول أبو إسحاق الشاطبي: «ولم يرد نصّ عن النبيّ ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب الشّرع قطعًا، فإنّ ذلك راجع إلى حفظ الشّريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذّريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد علم النّهي عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه»[٢].

---

(١) عبد المتعال الصّعيدي: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الرّاشدين: ١٢٧–١٢٨.

(٢) الشاطبي، الاعتصام: ١١٥/٢.

فولي الأمر مكلّف بحفظ الدّين، وهو وإن كان مقصدًا ضروريًّا ثابتًا، فإنّ الوسائل الخليقة بتحقيقه تتطوّر بحسب الزّمان، والمكان، وما تدعو إليه الحاجة، فيمكن أن يكون ذلك اليوم بنشر قيمه، وآدابه، وأحكامه أو بدفع ما يثار حوله من شبهات، وأباطيل مشوّهة لحقائقه بواسطة الدّراسات العلمية المتأنّية التي تحترم أصول البحث العلمي، والمناهج المعتبرة، وتتوخى الموضوعيّة ما أمكن.

ثالثًا - القرض من بيت المال: كان عمر يمنح التجار قروضًا من بيت المال يثمّرونها في الطرق المشروعة، ولم يكن ذلك معهودًا في ولاية الخليفة السابق. وقد ثبت أنّ هند بنت عتبة استقرضته أربعة آلاف تتّجر فيها، وتضمنها، فأقرضها ما طلبت وخرجت به إلى بلاد بني كلب بالبادية، فمكثت بها مدّة تشتري وتبيع[1].

وفي فعل عمر ما يحفظ كرامة المسلم، ويصون ماء وجهه، فقد يمتنع أخوه المسلم من إقراضه، ويضنّ عليه ببعض ما يملك؛ للشحّ المتولّد من حب المال الذي فطرت عليه النفوس، وفيه أيضًا ما يقيه شرّ استغلال المرابين الذين يأكلون أموال الناس بالباطل.

رابعًا - محاسبة عمّال الأمصار: كان عمر يأمر عماله حين يولّيهم في الأمصار بتوخّي العدل والأمانة. فإذا اعتدى أحدهم على واحد من أهل عمله اقتصّ له منه، كما كان يقتصّ لهم ممّن يتعدّى عليهم صونًا لكرامتهم وسلطتهم، فإذا اجتمع العمّال بعمر في موسم الحجّ طفق يحاسبهم على أعمالهم، ويسأل النّاس عن سيرتهم فيهم، وعن مبلغ أماناتهم في أموالهم، بل كان يحصر أموال الولّاة قبل ولايتهم، فإذا زادت بعدها زيادة

---

(١) عبد المتعال الصّعيدي: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الرّاشدين: ١٤٣.

تكون موضع شبهة، قاسمهم فيها لبيت المال، وقد يأخذ الزّيادة كلّها له ويقول لهم: إنّما بعثناكم ولاة ولم نبعثكم تجّارا[١].

أمثلة لما جرى فيه الاختلاف:

أولًا – ديَة الدِّيَة: ورد أنّ رسول الله ﷺ قدّر الدية من الإبل، وجعلها على عاقلة الجاني، فلمّا ولّي عمر رضي الله عنه، نظر إلى ما فعله رسول الله ﷺ، فرأى أن ليس كلّ النّاس أموالهم إبلًا، وأنّ إلزامهم بدفع الدية إبلًا موجب لإلحاق العنت بهم، لذلك قوّم الديَة على أهل القرى، فجعلها على أهل الذّهب ألفي دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم[٢]، قال مالك: «فأهل الذّهب أهل الشّام وأهل مصر، وأهل الوَرِق أهل العراق»[٣].

ولا شكّ في أنّ اجتهاد عمر رضي الله عنه مبنيّ على مراعاة رفع الحرج، ودفع مشقّة تكليف النّاس بدفع ما ليس عندهم[٤].

ثانيًا – عقوبة شارب الخمر: لم يكن في جلد شارب الخمر زمن النّبي ﷺ حدّ مقدّر، وإنّما جرى الرّدع فيه مجرى التعزير، فقد ثبت أنّه ضرب نحوًا من أربعين، روى أنس بن مالك رضي الله عنه أنّهم كانوا يضربون بالنِّعال، والثياب، وما تيسّر لهم. وعن ابن عبّاس، وابن شهاب، أنّ النبي ﷺ كان يقتصر في ضرب الشارب على ما يليق بحاله.

---

(١) المصدر السابق: ١٤١-١٤٢.

(٢) الباجي: المنتقى: ٦٨/٧.

(٣) مالك: الموطأ، كتاب العقول: باب العمل في الدّية: ٢/٨٥٠.

(٤) محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام: ٤١-٤٢.

وقد قدّره أبو بكر على طريق النّظر بأربعين، ولـمّا انتهى الأمر إلى عثمان جمع الصّحابة، واستشارهم فقـال عليّ: «من سكِر هذَى، ومن هذَى افترى، فأرى عليه حدّ المفتري»[١].

ثالثًا – تضمين الصنَّاع: الأصل في الصنّاع أنّهم أمناء، فإذا ادّعوا ضياع الشيء المصنوع أو هلاكه، صدّقوا فيما أخبروا، ولم يطالَبوا بالضمان، وهذا هو الذي جرى عليه العمل في عصر النبيّ ﷺ، ولكن لمّا رقّ الدّين بعده، و فشا التهاون في حفظ أموال الغير، وداخل بعض النفوس حبّ الخيانة، طمعًا فيما في أيدي النّاس ضمّنهم الخلفاء الرّاشدون مراعاة لمصالح الناس، ودفعًا للعدوان عنهم، يقول عليّ ﷺ في ذلك: «لا يُصلح النّاس إلّا ذاك»، إذ لو لم يثبت تضمينهم مع الحاجة إليهم لوقع الناس في الحرج، لأنه لا يخلو إمّا أن يدعوا التّعامل بالاستصناع وهو موجب لضياع المصالح، وتعطيل المعايش، وإمّا أن يعملوا، ولا يضمنوا بدعوى التّلف، وهو فساد كبير[٢].

رابعًا – التقاط الإبل: لم يأذن الرّسول ﷺ في التقاط الإبل الضّالة، وغضب على السائل، وبيّن له أنّه لا حاجة إليه حيث ترد الماء، وترعى الكلأ حتّى يجدها ربّها، وقد مضى الأمر على ذلك حتى جاء زمن عثمان ﷺ، فأمر بتعريفها، وبيعها حتّى إذا جاء ربّها أعطي ثمنها، فقد روى الإمام مالك عن ابن شهاب الزّهري: «كانت ضوالّ الإبل في

---

(١) الباجي: المنتقى: ٦/٦٦٤، ابن القيم: أعلام الموقعين: ١/٢١١، الشاطبي: الاعتصام: ٢/١١٨، محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام: ٦٠.

(٢) الشاطبي: الاعتصام: ٢/١١٩ – ١٢٠، محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام: ٥٩.

زمان عمر بن الخطاب إبلًا مؤبّلة تناتج لا يمسكها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفّان أمر بتعريفها، ثمّ تباع، فإذا جاء صاحبها، أعطي ثمنها»[1].

فهذا الاجتهاد مبني على أصل عظيم من أصول الشّريعة، وهو حفظ أموال النّاس[2]، وقد جرى عليّ ﷺ على هذا المسلك، إلّا أنّه خالف عثمان في بيعها مبالغة في مراعاة هذا المقصد، إذ قد يكون لربّ الإبل منفعة في ذاتها تربو على منفعته في الثمن، روى الباجي عن مالك أنّه قال: «كان عليّ بن أبي طالب قد بنى للضوالّ مربدًا يعلفها فيه علفا لا يسمِّنها ولا يهزلها من بيت المال، فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلّا بقيت على حالها لا يبيعها، واستحسن ذلك ابن المسيّب»[3].

خامسًا – منع تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين: لمـا استولى المجاهدون على أرض السّواد بالعراق وأرادوا أن يقسّموها خالفهم الفاروق في ذلك، ورأى أن يحبس الأرضين بعلوجها، ويضع عليهم فيها الخراج، روى يزيد بن أبي حبيب أنّ عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق: «أمّا بعد، فقد بلغني كتابك أنّ النّاس قد سألوا أن تقسّم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم، فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر من كراع أو مال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمّالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنّا لو قسمناها بين من حضر، لم يكن لمن بعدهم شيء».

---

(١) مالك، الموطأ، كتاب الأقضية: باب القضاء في الضوال: ٧٥٩/٢.

(٢) علّق الباجي ذلك بقوله: «وذلك – والله أعلم – لما كثر في النّاس من لم يصحب النّبي ﷺ من كان لا يعفّ عن أخذها إذا تكرّرت رؤيته لها، حتى يعلم أنّها ضالّة. فرأى أنّ الاحتياط عليها أن ينظر فيها الإمام فيبيعها، ويبقى التعريف فيها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»، المنتقى: ١٤٣/٦.

(٣) م. ن. ص.

وروى يحيى بن حمزة قال: حدّثني تميم بن عطيّة العنسي. قال: أخبرني عبد الله بن أبي قيس أو عبد الله بن قيس الهمداني – شكّ أبو عبيد – قال: قدم عمر الجابيَة، فأراد قسم الأرض بين المسلمين. فقال له معاذ: والله إذن ليكوننّ ما تكره، إنّك إن قسمتها صار الرّيع العظيم في أيدي القوم، ثمّ يبيدون، فيصير ذلك إلى الرّجل الواحد أو المرأة، ثمّ يأتي من بعدهم قوم يسدّون من الإسلام مسدًّا، وهم لا يجدون شيئًا، فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم. قالوا: فصار عمر إلى قول معاذ.

وروى أبو عبيد عن سفيان بن وهب الخولاني يقول: لما افتتحت مصر بغير عهد، قام الزبير بن العوّام فقال: يا عمرو بن العاص اقسمها، فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: أنْ دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة. قال أبو عبيد: أراه أراد أن يكون فيئًا موقوفًا للمسلمين ما تناسلوا يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم[1].

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ اجتهاد عمر في هذه القضية جرى على خلاف السنة التي ثبت فيها أنّ النبي ﷺ قسّم أرض خيبر[2]، لذا وجب نقضه وهو نظر قاصر عن مرتبة التّحقيق؛ لأنّ هذا من جنس التصرّف بالإمامة الذي تراعى فيه المصلحة المؤقتة، ومن شواهد ذلك أن النبي ﷺ نفسه لما فتح مكة عَنْوة، لم يقسّم أرضها، يقول ابن تيمية: «من تدبّر الآثار المنقولة علم بالاضطرار أنّ مكّة فتحت عَنْوة، ومع هذا فالنبي ﷺ لم

(١) أبو عبيد: الأموال: ٣٢.

(٢) راجع ما ذكره ابن تيمية في ذلك في مجموع الفتاوى: (٥٧٥/٢٠).

يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها، ففتح خيبر عنوة وقسمها، وفتح مكّة عَنْوة ولم يقسمها، فعلم جواز الأمرين»[١].

ولا شك في أن تصرّف عمر كان منوطًا بالمصلحة، فقد كان غرضه من امتناع تقسيم ما أفاء الله به على المسلمين من أراضي العراق، والشام، ومصر، أن يكون فيئًا للمسلمين يصرف فيسدّ الثغور، وشحن الجيوش، وإدرار العطاء عليهم، وأن يدرك نفعها الضعفاء من الأرامل، والأجيال اللاّحقة[٢].

سادسًا – قسمة الأموال: كان الخليفة الأوّل أبو بكر يقسّم المال بين النّاس على السّواء، ولا يرى للفضل أو السّوابق، أو القِدم، أو القرابة من رسول الله ﷺ أثر في التمايز بينهم في العطاء، فقيل له يا خليفة رسول الله، إنّك قسّمت هذا المال، فسوّيت بين النّاس، ومن النّاس أناس لهم فضل وسوابق وقِدم، فلو فضّلت أهل السّوابق والقدم والفضل بفضلهم. قال: فقال أمّا ما ذكرتم من السّوابق والقِدم والفضل، فما أعرفني بذلك وإنّما ذلك شيء ثوابه على الله جلّ ثناؤه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة.

(١) م. ن.

(٢) لقد ولّى عمر عثمان بن حنيف أرض السّواد بالعراق، وكان له بصر وعقل وتجربة، فجباها على ما فيه الخير للمسلمين، والرّفق بأصحابها الذين سرّهم بقاء أرضهم لهم، وما كان للمسلمين إلّا أن يقوها لهم على الخراج المحتمل الذي فرض عليهم لينفق منه على هذه المصالح التي يشتركون فيها جميعًا، ولا تخصّ المسلمين وحدهم، ولهذا عاشوا في سوادهم أحرارًا في أرضهم، أحرارًا في دينهم، أحرارًا في أنفسهم. وكانوا قبل هذا عبيدًا لكسرى وأمراء بيته، ومن إليه، وقد آثر المسلمون أن يتركوهم أحرارًا ليميّزوا بأنفسهم بين العهدين، ويطلعوا بمخالطتهم لهم على محاسن دينهم، فيدخلوا فيه عن رغبة واختيار، ويثبتوا عليه إلى آخر الزّمن. انظر عبد المتعال الصعيدي: **السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الرّاشدين**: ١٣٩.

فلمّا كان عمر بن الخطّاب رضي الله تعالى عنه، وجاءت الفتوح فضّل وقال: أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه؟ ففرض لأهل السّوابق والقِدم من المهاجرين والأنصار ممّن شهد بدرًا خمسة آلاف خمسة آلاف، ولمن لم يشهد بدرًا أربعة آلاف أربعة آلاف، والظّاهر أنّه في أواخر حياته مال إلى اجتهاد أبي بكر، فقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء. وروى عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر يقول: لئن عشت إلى هذا العام المقبل، لألحقنّ آخر النّاس بأوّلهم حتّى يكونوا بيانًا واحدًا. ولمّا ولّي عثمان فاضَل بينهم. وذكر عن عليّ أنّه سوّى بينهم.

والتّحقيق أنّ كلّ خليفة تصرّف بما رآه مصلحة، فقد كان قَسْم الفيء موكولًا إلى نظر وليّ الأمر واجتهاده، يفعل ما يراه أقرب إلى تحقيق العدل، فقد فاضل رسول الله ﷺ من قبل بين الفارس والرّاجل، فأعطى الأوّل سهمين، والثّاني سهمًا، بل ثبت أنّه منح سهمًا للفارس وسهمين لفرسه. والعاملون اليوم تتفاوت رواتبهم بمقدار الشّهادة العلميّة، والكفاية، والخبرة، والحاجة، فمن الفساد أن نماثل بين الجميع في الأجور مع تفاوت في القدرات الفطريّة والكسبيّة، إذ لا يخفى على ذي بصيرة أن التّسوية بين المختلفين جور عظيم[1].

---

(١) لئن كانت المساواة من الأصول العامة، فإنّها لا تطرد في جميع الأحوال والظروف، فقد توجد عوارض أرجح منها يكون إجراؤها معها موجبًا للمفسدة، ومن أبرز تلك العوارض الموانع السياسية التي «يكثر فيها اعتبار التوقيت، ويكثر فيها اعتبار الترغيب في الفضائل أو في الجري على مقصد الدولة في تكثير شيء أو تقليله، فقد جعل عمر التفاضل في العطاء حسب تفاضل الجند في حفظ القرآن، وجعل عطاء الصحابة على حسب الهجرية، والأنصارية، والأسبقية في الإسلام»، ابن عاشور: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٢٥٢-٢٥٣.

سابعًا - **الطلاق الثلاث**: ثبت أن عمر ﷺ أمضى طلاق الثلاث بكلمة واحدة، فجعله موجبًا للبينونة الكبرى، خلافًا لما كان يجري به العمل في عصر النبيّ ﷺ، وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر نفسه.

والظاهر أنه كان يرمي من هذا الاجتهاد إلى العقوبة الرّادعة عن التتابع في أمر الطلاق، والاستهتار به، وقد أشار إلى هذا بقوله: «إنّ النّاس استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أنّا أمضيناه عليهم». فأمضاه عليهم من أجل أن يقلّوا منه، فإنّهم إذا علموا أنّ أحدهم إذا أوقع الثلاث جملة وقعت، أمسك عن ذلك.

وبهذا يتجلّى أنّ إمضاء هذا الطلاق حكم تعزيري نيط بمصلحة رآها وليّ الأمر في ظرف معيّن، وليس من جنس الأحكام المطردة الصالحة لكلّ زمان ومكان[١].

وعليه، فالرّكن الشّديد الذي يأوي إليه المسلمون في جميع العصور، ويؤمرون باعتباره في سياستهم تدبيرًا وتصرّفًا، هو أصول التّشريع، ومقاصدها العامة، ففيها من المرونة مايدع لوليّ الأمر ونائبه في كلّ ولاية مجالًا فسيحًا للنّظر والاجتهاد، وتقدير الأحكام بحسب ما تقتضيه المصلحة، فإلزام وليّ الأمر بالمبادئ الثّابتة دون الجزئيات التي اقتضتها سياسة التّشريع في زمن معيّن موجب لقول ترجمة أبرزها:

أولًا: رفع الحرج والضّيق عن المسلمين في جميع العصور، فإنّ إلزامهم بسياسة عصر معيّن نيط بمصلحة مؤقتة منافٍ للتيسير الذي يرمي إليه الإسلام في جميع أحكامه اطّرادًا. يقول ابن عاشور في سياق تبيين معنى صلوحيّة الشّريعة لكلّ زمان: «لا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحيّة التّشريع للبشر أنّ النّاس يُحملون على اتباع أحوال أمّة خاصة مثل

---

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ١٦-١٧.

أحوال العرب في زمان التّشريع، ولا على اتباع تفريعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعَى فيها صلاح خاصّ لمن كان التّشريع بين ظهرانيهم، سواء لاءم ذلك أحوال بقيّة الأمم والعصور أم لم يلائم، فتكون صلوحيتها مشوبة بحرج، ومخالفة ما لا يستطيع النّاس الانقطاع عنه»[١].

الفائدة الثّانية: إرخاء العنان للعقل السّياسي المجتهد في وضع النّظم، والإجراءات الملائمة لمقتضيات كلّ عصر.

الفائدة الثّالثة: فتح الباب للمسلمين من أجل الإفادة من التّجارب السّياسيّة عند غيرهم، إذا كانت لا تعارض روح التّشريع ومقاصده، فهناك جملة من القوانين المقتبسة من الغرب جارية على وفق مقاصد الشّريعة نحو قوانين المرور، والطّرقات، والطّيران، والعمل، والصّحة، فهي جميعًا منوطة بمقصد حفظ النّفوس.

وعليه، فمشروعيّة النّظم الاجتماعيّة، والماليّة، والاقتصاديّة، والعسكريّة، والإداريّة منوطة بالمقاصد الأساسيّة في التّشريع الإسلامي من حيث كونها كلّيات ومفاهيم ذهنيّة كبرى صالحة لأن يندرج تحتها ما لا يكاد يحصى من النّظم والقوانين والإجراءات، استجابة لما تقتضيه الحاجات، والمطالب المتعددة، ولاريب في أنّ تلك النّظم، والقوانين، والإجراءات تفقد مشروعيتها إذا أفضت إلى مآل مناقض[٢].

وكي نضمن سلامة المآل من مناقضة المقاصد وجب أن يضطلع بتقديم المصالح أهل الخبرة، والتّخصّص العلمي الدّقيق في كلّ مجال أو شأن من شؤون الدّولة. فالدّولة تحتاج إلى ذوي المهارات، والكفايات العلميّة العالية في صوغ النّظم السّياسية،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٩٣.

(٢) الدّريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٢٣٨.

والدّستوريّة، والقضائيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والأمنيّة، والعسكريّة، وغيرها من مرافق الدّولة، بل يجب أن يقدّم في كلّ ولاية، وفي كلّ وظيفة من هو أرجح على غيره في الاتصاف بالصّفات المشروطة أو من هو مساو لغيره دون المرجوح[1]، لذا وجب على وليّ الأمر أن يولّي على كلّ عمل من أعمال المسلمين، أصلح من يجده لذلك العمل، قال النّبيّ ﷺ: **«من ولي من أمر المسلمين شيئًا، فولّى رجلًا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خـان الله ورسوله»**. وفي روايـة: **«من قلّد رجلًا عملًا على عصابة، وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه، فقد خان الله وخـان رسوله، وخـان المؤمنين»**[2].

وقال عمر بن الخطّاب ﷺ: من وليّ من أمر المسلمين شيئًا، فولّى رجلًا لمودّة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين[3]. فالتّشريع السّياسي كفيل بالوفاء بحاجات النّاس ومطالبهم في جميع العصور، استنادًا إلى روح التّشريع وقواعده فيما لم يرد فيه نصّ، وسبيل ذلك الاجتهاد بالرّأي من أهله بمعايير مرنة، والاستعانة بذوي الخبرة العلميّة المتخصّصة في الموضوع محلّ النّظر.

---

(١) ابن عاشور: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**: ٣٣٠–٣٣١.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ١٠٤/٤، وقال: هذا صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.

(٣) بيّن الفقهاء أنّه إذا تعذّر وجود من هو صالح لولاية معيّنة، فيختار عندئذ «الأمثل فالأمثل في كلّ منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التّام، وأخذه للولاية بحقّها، فقد أدّى الأمانة وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمّة العدل والمقسطين عند الله»، ابن تيمية: **السياسة الشرعية**: ١٤–١٥.

المصـادر والمراجع

- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيّوب الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ): **المنتقى شرح الموطأ**، دار الكتّاب العربي، بيروت - لبنان ط١، ١٣٣١هـ/١٩٧١م.
- البخاري: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ): **الجامع الصّحيح**، دار الدّعوة ودار سحنون، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم تقي الدين (ت٧٢٨هـ): **السّياسة الشرعيّة في إصلاح الرّاعي والرّعية**، دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
مجموع الفتاوى (٣٧ جزءًا): جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط١، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- الحاكم: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ): **المستدرك على الصحيحين**، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الكتّاب العربي بيروت - لبنان.
- ابن حجر: أبو الفضل شهاب الدّين أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ): **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تعليق عبد العزيز بن باز، مكتبة الصّفاء القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- الدريني: محمد فتحي: **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، مؤسّسة الرّسالة.
- الزّرقاني: محمّد بن عبد الباقي بن يوسف (ت١١٢٢هـ): **شرح الموطأ**، دار الكتب العلميّة بيروت - لبنان.
- محمد مصطفى شلبي: **تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوّراتها في عصور الاجتهاد والتّقليد**، دار النّهضة العربيّة بيروت - لبنان، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (ت٧٩٠هـ): **الموافقات في أصول الشريعة** (٤أجزاء): دار المعرفة - بيروت ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
الاعتصام، تقديم محمّد رشيد رضا، دار الفكر- سوريا.
- عبد المتعال الصعيدي: **السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الرّاشدين**: دار الفكر العربي بيروت ط١، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٣م.
- الصّنعاني: محمّد بن إسماعيل الكحلاني(ت١١٨٢هـ): **سبل السلام**، مكتبة الرّياض الحديثة.
- ابن عاشور: محمّد الطّاهر (ت١٣٩٣هـ): **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - الأردن، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
التحرير والتنوير (٣٠ جزءًا): الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
مقاصد الشريعة الإسلامية: تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر ودار النفائس - الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ابن عبد السلام: عز الدين (ت٦٦٠هـ): **قواعد الأحكام** (جزءان): مؤسسة الريان بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- يوسف القرضاوي: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة القاهرة.
- القرافي: شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس الصّنهاجي(ت٦٨٤هـ): **الفروق**، مع حاشية **إدرار الشّروق على أنواء الفروق**، لأبي القاسم سراج الدّين قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشّاط، وبهامش الكتاب تهذيب الفروق، والقواعد السنيّة في الأسرار الفقهيّة، لمحمّد علي بن الحسين، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

- ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله (ت٧٥١هـ): **أعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، دار الجيل بيروت – لبنان.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

- مالك: أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي (ت ١٧٩هـ): **الموطأ**، دار الدّعوة، ودار سحنون، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ): **الصّحيح**، دار الدعوة ودار سحنون ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- أبو يعلى: محمّد بن الحسين الفرّاء (ت٤٥٨هـ): **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

منهجية مقاصد الشريعة

بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع

محمد الشتيوي[1]

حظي التفكير المقاصدي في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بمكانة رفيعة، وقويت شوكته حتّى صار ذا صولة ظاهرة أدخلته مجال الحجية، إذ أضحت المقاصد عبارة عن قيم عليا حاكمة على كلّ اجتهاد ومؤثرة في كلّ ترجيح.

لكنّ هذا لا يعني أنّ الخطاب المقاصدي قد بلغ مرحلة الحسم في أكبر القضايا التي فرضها الواقع على أمّة الإسلام، ولا يمكن القول بأنّه تمكّن نهائيًا من التحوّل إلى ثقافة راسخة تؤثّر في الوعي الجماعي، وتخرج من أبراج النخبة، وذلك لعدّة أسباب، منها أنّه ما زال له خصوم ظاهريون يشاغبونه، بل إنّ أصواتهم ارتفعت جلبتها وصار لهم جمهور يقلّد مقالاتهم بحماس فيه جرأة ظاهرة على العلم المكين وأهله الرّاسخين فيه.

صحيح أنّ الكلام على المقاصد قد تطوّر بشكل لافت للنّظر، وأنّه فرض نفسه بوصفه تخصصًا علميًا في الجامعات، وأنّه صار له فرسان جدد اشتهروا به وشهروه، غير أنّ هذا لا يدلّ على أنّ الخطاب المقاصدي قد بلغ مرحلة الإسفار البيّن الذي لا شِيَةَ فيه

---

(1) المعهد العالي لأصول الدين - جامعة الزيتونة.

ولا إشكال، بل هو خطاب إشكالي بامتياز، وكونه كان كذلك وما زال، ليس نقيصة تحطّ من قدره، وإنّما هو صفة مدح تحرّره من وهم الكمال لتجعله مسلكًا تصاعديًا يسعى دأبًا إلى الاكتمال.

ويمكن القول: إنّ الكلام على المقاصد قد استفاض حتّى بلغ حدّ الإسراف الذي اختلط فيه الغثاء بما ينفع النّاس، فعسر بذلك التمييز بين ما ينبغي أن يمكث في الأرض وما ينبغي أن يتبخّر جفاء ذاهبًا في مطويات النسيان. وذلك لأنّ عددًا من الكتّاب استسهلوا الخوض في المقاصد نظرًا إلى ما فيها من العمومات التي يمكن السبح فيها طويلًا بدون قول ثقيل أو علم مكين، بل إنّ الباب قد فتح أمام أعداد من الحداثيين ليدخلوا على الخطّ موظفين المقاصد في غايات غير مقصودة للشارع، وما هي إلّا مقاصدهم زيّنوها للنّاس بحلية من لغة التجديد في غير ضوابط.

ثمّ إنّ الذي يهمّ الأمّة في ظروفها الحادثة هو أن تحسن توظيف علومها النظرية في التنظير القابل للتطبيق، وأن ترفع نسق الاجتهاد النافع والمؤثّر، مبتعدة بأكبر قدر ممكن عن مُلَح العلم وكمالياته التجريدية، قصد الظّفر بصلب العلم المفيد الذي تحته العمل.

وعلم مقاصد الشريعة من أبرز العلوم التي أعاد المسلمون إحياءها بعد أن كاد يطويها النسيان، ومن أهمّ خصائص هذا العلم أنّه علم سَؤُول لا يقف عند حدود اللّفظ سائلًا عن المضمون، بل يتجاوز الظاهر بحثًا عن مراد الشارع. فعلم المقاصد ما هو إلّا منهج في النّظر يحرّكه السؤال، وليس السؤال مقصدًا في ذاته يلتذّ به الفكر إلى ما لا نهاية، وإنّما هو وسيلة لاستكشاف المعنى، واستنطاق الدال بحثًا عن أسرار الدلالة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾ [يوسف: ٧]. فآيات الله تعالى في الكون والحياة والتاريخ والتشريع لا يظفر بها إلّا السائلون الذين يعرفون كيف يطرحون الأسئلة النافذة إلى غور الأمور.

وكما كان للمنهج المقاصدي أسئلته القديمة التي أسّسته، فإنّ له اليوم أسئلته الحادثة التي يريد بها تطوير واقع أمة الإسلام في ظروف مخالفة لظروف الأمة التي قد خلت.

والإشكال الذي نريد أن نعالجه في هذا البحث هو إشكال المقارنة بين السّؤال المقاصدي القديم والسّؤال المقاصدي الجديد، فهل استمرّت الأسئلة القديمة في الأسئلة الجديدة؟ أم إنّ الأسئلة الجديدة غادرت كثيرًا من المواقع القديمة واتخذت لها مسارات أخرى فرضها عليها واقع الأمّة؟

منهجية مقاصد الشريعة:

يقتضي هذا العنوان أنّ البحث لن ينحصر في مقاصد الشريعة بوصفها علمًا مخصوصًا مستقلًا بذاته، بل المقصود أعمّ من ذلك، إذ المنهج المقاصدي كان موجودًا قبل تأصيل علم المقاصد، ثمّ وجد فيه بطريقة أظهر عندما خصه عدد من الأعلام بالتدوين.

وهذا يعني أنّ الماضي المذكور في عنوان المقال لا يتقيد بماضي بروز العلم واستوائه على سوقه، بل يمتدّ إلى ما قبله ليشمل زمن التشريع حين كانت آيات القرآن تنجّم، وكان الرّسول ﷺ يتصرف من جهة التشريع تأسيسًا وبيانًا، وليمتدّ إلى ما بعده من أزمنة النظر الفقهي. فما المقصود بالمنهج المقاصدي؟

ليس المنهج المقاصدي هو مقاصد الشريعة نفسَها، وإنّما هو مسلك مخصوص في اقتناصها، أي إنّه طريقة متبعة في الفهم عن الشارع، لا تقف عند حجاب الظاهر مكتفية بمقول القول، بل ترفع عن المعنى غطاءه ببصر حديد ينفذ إلى معقول القول بسلطان التدبّر الذي نصّ عليه قول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٨].

وهذا المنهج ليس ابتكارًا أحدثه المسلمون من غير سوابق، بل هو تنزيل مقارن لتنزيل الشريعة الّتي نزلت بمقاصدها، فكما أنّ الشريعة مجعولة من الله تعالى فكذلك منهجها، أي طريقة فهمها وتفعيلها في الواقع العملي لتتحقق مقاصدها، والدّليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] فما جعل الله تعالى لمن قبلنا شرعًا إلّا جعل معه منهجًا مخصوصًا يناسب زمانه، وكذلك شريعة الإسلام الخاتمة جعل الله لها منهجًا خاتمًا يناسب شمولها للزمان والمكان.

ومن هنا ندرك أنّ منهج فهم مقاصد شريعة الإسلام ليس منهجًا خاصًّا بزمن مضى، أو بزمن حاضر، أو آخر مقبل ما زال في بطن الغيب، وإنّما هو منهج يتجاوز حدود الزمان ويخترق ضغوط التاريخ، إذ هو روح تجوس خلال كوامن الأسرار، من سكنته تأهّل للإجابة على أسئلة الواقع مهما كان زمانه قديمًا أو حديثًا.

وهذه الروح المقاصدية ساكنة في القرآن الكريم الذي وصفه الله تعالى بأنه روح من أمره في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، فالقرآن كلّه روح، أي كلّه أسرار وحكم ومقاصد لا تنفكّ عنه؛ لأنّها تمثل جوهر حقيقته، ومن رام قراءته مكتفيًا بالوقوف عند حروفه الظاهرة استعصت عليه خفيّاته، وغابت عنه أسراره، وخالف مقاصد تنزيله، إذ إنّ هذه المقاصد نزلت فيه ومعه كما قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١]، والكتاب كما أكّد فخر الدين الرازي «**إشارة إلى ظاهر الشريعة، والحكمة إشارة إلى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها**»[1].

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١: ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٩/٦٦.

ولما كانت الحكمة منزّلة مع الكتاب وتتلى بتلاوته، لم يكن الرّسول ﷺ يكتفي بتلاوة القرآن على الصحابة لإسماعهم ألفاظه فحسب، كما أنّه لم يكن إلى جانب تزكيتهم يكتفي بتعليمهم ما في الكتاب من أحكام وتشريعات، وإنّما كان يعلمهم التّشريع والحكمة، أي أسراره ومقاصده، فالحكمة كما أكّد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور هي «العلم المستفاد من الشريعة، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدّين، وأسرار الشريعة»[1]. وهذا التعليم النبوي مستفاد من عدّة آيات مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: 2].

والحاصل أنّ مقاصد الشريعة الحكيمة أو حِكَمها المقصودة كانت منهجًا منزّلًا في الكتاب، وكانت منهجًا معلّمًا يهتمّ الرسول ﷺ بتعليمه تعليمًا مساوقًا لتعليم الكتاب، وهذا ما يفسّر لنا عظمة جيل الصحابة الّذين ورثوا عن الرسول الكريم الكتاب والحكمة، إذ تمكنوا بمنهجهم المقاصدي أن يجيبوا عن أسئلة عصرهم، وأن يعالجوا قضايا واقعهم الحادثة، واجتهاداتهم في هذا المجال كثيرة ومعروفة.

وعندما نتكلّم على أسئلة منهج مقاصد الشريعة في الماضي ينبغي أن نفرّق بين أمرين:

أوّلهما: المنهج المجعول من الله تعالى عندما نزّل الشريعة بحِكَمها وكلف الرسول ﷺ بتعليمه. فهذا المنهج المنزّل لم يكن هو الذي يَسأل، وإنما كان يجيب عن أسئلة الواقع الأوّل وهو يبني النواة الصلبة الأولى لأمة الوحي، لكنّه من خلال تلك الإجابات التأسيسية المنزلة ابتداء كان يجيب عن أسئلة كلّ واقع سيقع بعد ذلك على مرّ الزمن.

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ت، 2/425.

وإذا كانت أسئلة الواقع الأوّل قد عرفت بالنزول وبتعليم الرّسول ﷺ، فإنّ أسئلة كلّ واقع لاحق إنّما تعرف بالاجتهاد والتدبر كما يأتي بيانه في الأمر الثاني.

ثانيهما: المنهج المتدبر الذي يستكشف مقاصد الشريعة وحكمها لفهمها أوّلًا، ثم لتنزيلها على الواقع بحكمة ثانيًا. وهذا المنهج هو ميدان اجتهاد المقاصديين من الصحابة ومَنْ بعدهم من أذكياء الأمّة.

وإذا كان المنهج الأوّل المجعول لا يَسأل بل يُسأل - بضمّ الياء- ويجيب، فإنّ هذا المنهج هو الذي يسأل ويطرح القضايا والإشكاليات ليستكشف ما في التشريع من مقاصد يجيب بها عن أسئلة واقعه ويعالج أقضيته الحادثة.

أسئلة الماضي:

إذا علمنا أن المقاصد كانت مصاحبة لتنزيل الوحي، وأنّ الرّسول ﷺ كان يعلّمها مع تعليم الكتّاب والحكمة، وأنّ الأجيال الأولى من الصحابة ومن بعدهم من القرون الخيّرة كان الاجتهاد عندهم مؤسسًا في عمومه على تعقل النّصوص الشرعيّة تعقلًا مقاصديًّا مبنيًا على الحكمة والتعليل.

ويمكن القول: إنّ أسئلة الماضي كانت أسئلة التحوّلات الكبرى، وأنّها كانت أسئلة حضارة في طور النمّو والانتشار. فلم تكن الأجيال الرائدة مغلوبة على واقعها، ولم يكن مصيرها مرهونًا بأيدي غيرها، بل كانت غالبة عن أمرها تجيب عن الأسئلة الطارئة في سياسة الدولة وتصريف شؤونها، وفي علاقاتها مع الآخرين، وفي تفاصيل حياتها المتعلقة بالعبادات والمعاملات.

فلم يكن الأوائل يعيشون أزمة حضارية تهدّد الهوية، ويخشى منها أن تؤدي إلى فقد الاستقلالية وذوبان الذات في الآخر. صحيح أنّ الحياة لا تخلو من أزمات ومشاكل، ولكنّ هناك فرق بين الأزمات الكبرى التي تكاد تُذهب الريح وتعصف بكلّ شيء والأزمات الملازمة للوجود الإنساني بوصفها ابتلاءات هي من طبيعة الحياة الفانية، ومِحَنًا لا تنفك عن الإنسان الذي خلقه الله في كبد.

ثمّ لم يكن هناك سؤال مقاصدي كبير بالمعنى الذي نعرفه اليوم بوصفه نظرية معرفية لها أسئلتها المنهجية المشكلة، أو علمًا مستقلًّا له آلياته البحثية و مصطلحاته الخاصة، وإنّما كان علماء الأمة وصناع قراراتها يجيبون عن مختلف أسئلة واقعهم باجتهادات خبر الدارسون ما فيها من عمق نظر، وصار عدد من الباحثين المعاصرين يعيدون قراءتها قراءة مقاصدية[1]، ليقينهم أنّ أصحابها كانوا يفكرون تفكيرًا مقاصديًّا، غير أنّ المقاصد عندهم كانت منهجًا مطبّقًا لا علمًا مستقلًّا عن التفقه في الدّين بمعناه الشامل.

وهذا يعني أنّ معلوم علم المقاصد كان موجودًا في النّصوص الشرعيّة وفي اجتهادات أوائل الفقهاء الذين كانوا يفكرون بالمقاصد دون أن يفكروا فيها بوصفها موضوعًا ذا خصوصية نظرية لافتة.

أمّا المحور المركزي الذي كان يستقطب النظر الاجتهادي القديم بمختلف أسئلته فهو التعليل بمعناه العام، الذي يشمل التعليل بالحكمة، والنظر في المصالح والمآلات والترجيحات الاستحسانية، لا التعليل بمعناه الأصولي المقيّد بالنظر في الأوصاف المنضبطة والمؤثرة في الأحكام.

---

(١) انظر مثلا محمد نصيف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، محمد أحمد القياتي مقاصد الشريعة عند الإمام مالك، دار السلام، مصر، ط١: ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

ثمّ إنّ جهود الاجتهاد الفقهي أفرزت علمًا تقعيديًا كليًّا هو علم أصول الفقه الذي افتتح به الشافعي مجال التنظير الكلي للاستدلال بالأصول، وتطور هذا العلم في اتجاه مزيد من التدقيق على أيدي كثير من الفقهاء والمتكلمين، وتراكمت داخل مصنفاته مباحث التعليل القياسي التي أفرزت تدريجيًّا الكلام على المقاصد بمراتبها وأقسامها المعروفة.

وهكذا بقيت المقاصد في كفالة علمين أساسيين هما الفقه وأصوله، دون أن يطرح سؤال التأسيس أو الاستقلال، بل إنّ المقاصد وجدت لها محضنًا آخر هو علم التصوف، لأنّ أعلام الصوفية كانوا يركزون على مقام الإحسان الذي يرونه أرقى من مقامي الإسلام والإيمان، ويهتمون بالحقيقة التي هي باطن الشريعة، فإذا كتبوا في الشريعة لم يقفوا عند رسومها الظاهرة، بل اشتغلوا ببيان أسرارها التي تمثّل غور حقيقتها، فبدرت منهم مقالات إشارية قريبة النسبة إلى المقاصد، غير أنّها لم تكن في عمومها منضبطة بالتقعيد الجاري على نسق الأصول الكلية، إذ داخلتها شطحات عرفانية ينسبها أصحابها إلى الكشف الذي لا يُعدُّ دليلًا شرعيًا عند علماء الشريعة[1]، بل إنّ الحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ) أحد مشاهير الصوفية مضى في مسار التعليل حتّى بلغ حدّ الإسراف[2]، وطرح إشكاليته مدافعًا عن إثباته بأدلة كثيرة ردّ بها على تيار يرى أصحابه أنّ الأمر والنهي هما محض تعبّد وابتلاء من الخالق بغير علة. وقد أطال في مناقشتهم مؤكدًا أنّ الذين ينكرون الحكمة يترتب على قولهم أنّ الله أمر ونهى جزافًا، واستنتج أنّ من قال

---

(١) محمد الشتيوي: مقصد المقاصد المشورية، ضمن أعمال ندوة «التنوير عند علماء الزّيتونة» طبع جامعة الزّيتونة، تونس ٢٠١٠م، ص١٠٩.

(٢) من كتبه الحجّ وأسراره تحقيق حسن نصر زيدان، القاهرة: ١٩٧٠م، والصلاة ومقاصدها المحقق نفسه، القاهرة، ١٩٦٥م.

بذلك «فقد أهمل، وعطل الأمر ونسبه إلى اللّعب»[١]، ولأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) جهود معروفة في الكلام على أسرار الشريعة ضمن كتبه الصوفية، إلى جانب جهده التنظيري المعروف في كتبه الأصولية حيث استثمر كلام إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، وزاده تدقيقًا وضبط الهيكل العام لمراتب المقاصد[٢].

وليس من غرضنا تفصيل مسار النظر المقاصدي، فذلك غرض اشتغل به الكثيرون[٣]، وإنّما يكفينا الإشارة إلى أنّ الكلام على المقاصد ظلّ كامنًا داخل محاضنه العلميّة الأولى في شكل أجنّة أو بذور مبثوثة بغير تنظير، ثمّ أخذ الكلام عليها يتراكم تدريجيًا، إلى أن نضجت المقدمات وبدأت تتضح الإرهاصات الموضوعية لبدوّ صلاح ثمار علم المقاصد على يدي العزّ بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) على الخصوص[٤]، فهو الّذي تكلم على المصالح المقصودة للشارع بطريقة تقعيدية لم يكن ينقصها سوى سؤال التأسيس.

وبقيت الثمار تنتظر قاطفها أو مستثمرها الألمعي، إلى أن جـاء أبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، فسأل السؤال العلمي المنتظر بمنهج تأصيلي خرج به عن نسق الطرق الأصولية السائدة، إذ اجتهد في تأسيس نمط جديد من الكتابة يتجاوز الدوران في فلك الألفاظ، جعله عنوانًا للتعريف بأسرار التكليف[٥] فاستكشف نسقًا من «الموافقات»

---

(١) الحكيم الترمذي، **إثبات العلل** تحقيق خالد زهري، المغرب جامعة محمد الخامس ١٩٩٨م، ص٦٩.

(٢) أبو حامد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيّل ومسالك التعليل**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١: ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٨٠.

(٣) منهم الدكتور أحمد الريسوني في أكثر من كتاب، وغيره.

(٤) له كتاب «**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**»، مؤسسة الرّيان، بيروت، لبنان ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، وكتاب «**الفوائد في اختصار المقاصد**»، دار الفكر، دمشق: ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

(٥) كان يريد تسمية كتابه «**عنوان التعريف بأسرار التكليف**» كما ذكر في خطبة الكتاب.

يقوم على مدارك كلية من مقاصد الشرع جرّأته على أن يصف ما اشتمل عليه كتابه بأنه «قد صار علمًا من جملة العلوم»[١]!

ويمكن أن نستخلص من الجهود التأصيلية التي قام بها الشاطبي أهمّ أسئلة منهج مقاصد الشريعة في الماضي، وبما أنّ أمر تحليلها لا يتسع له مجال هذا البحث، فإنّنا نكتفي بالإشارة إليها على سبيل الاختصار كما يلي:

١ - **سؤال تأسيس العلم:** لم يتوقف الشاطبي عند هذا السؤال طويلًا، وإنّما أشار إليه إشارة صريحة في المقدمة كما نقلناه عنه آنفًا، واشتغل بممارسته كتابة وتأصيلًا.

٢- **سؤال القطع:** وهو سؤال مركزي ناقش في جوابه بعض من سبقوه إلى طرحه، ويمكن أن يفهم من كلامه الذي أصرّ فيه على أنّ الأصول لا تكون إلّا قطعية[٢] أنّه أراد أن يجعل علم أصول الفقه علمًا حاكمًا بقطعياته على الخلافات الظنّية التي ينبغي إخراجها منه.

٣- **سؤال التعليل:** وقد وضعه موضع المقدمة الكلامية المسلّمة قبل ابتداء النظر في المقاصد[٣]، إذ الكلام على المقاصد يصير مستحيلًا بغير تعليل. واستصحاب أصل التعليل ليس أمرًا جديدًا، بل هو أمر قديم رأينا سابقًا أنّ تكثيف النظر فيه كان بوابة لظهور علم المقاصد.

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**: دار المعرفة مصر، ط٢: ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ١/٢٤.

(٢) م. ن: ج١ ص٢٩-٣٠.

(٣) م. ن: ج٢ ص٦.

٤- **سؤال المنهج**: وهذا أمر ظاهر في المقدمات المنهجية التي افتتح بها الشاطبي مشروعه، وهو بارز في طريقة كتابته، وفي تركيزه على الاستقراء ونحو ذلك مما هو معروف عند الباحثين.

٥- **سؤال العمل**: وهو سؤال نقدي اشتغل به الشاطبي بطريقة لافتة في عدة مواضع من مقدّماته، وأراد به تخليص علم الأصول من المسائل التي ليس تحتها عمل[١].

ويمكن اعتبار هذا الإصرار الواضح على مسألة العمل مقدمة مهمة لسؤال التفعيل الذي اشتغل به المقاصديون الجدد.

ورغم أهمّية الجهد التأصيلي والمنهجي الذي قام به الشاطبي، فإنّ مشروعه ظلّ حبيس كتابه ولم يؤثر في محيطه العلمي الذي كان يشعر فيه بغربة تكلم عليها بإسهاب في كتاب «**الاعتصام**» حيث قال: «فلما أردت الاستقامة على الطريق وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت؛ لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد»[٢]! ولقد بقي كتاب «**الموافقات**» غريبًا بين كتب الفقه والأصول التي ظلت تتحرك داخل منظومة علم أصول الفقه التقليدية، فلم يجد من يواصل النظر المقاصدي على منواله، متوسعًا في طرح أسئلته، ومجتهدًا في تطوير هذا المشروع المتفرّد، وإنّما بقي الكتاب مخزونًا تراثيًا غير مقروء قراءة علمية، إلى أن ظهر علماء الإصلاح فاستعيدت الأسئلة المقاصدية على نحو مناسب لقضايا الوقت الحديث.

---

(١) م. ن: ج٢ ص٤٦.

(٢) الشاطبي، الاعتصام: دار المعرفة، د. ت، ٢٥/١.

أسئلة الواقع في الفكر الإصلاحي:

نقصد بالواقع في هذا السياق التحوّلات التاريخية الكبرى التي حصلت في العالم الحديث فغيرت خارطته ومفاهيمه ونظرياته المعرفية، كما غيّرت موازين القوى ففرضت على العالم الإسلامي واقعًا جديدًا فقد فيه المسلمون الرّيادة التي كانت لهم في العالم القديم، ووجدوا فيه أنفسهم يواجهون أسئلة لم يحط بها تراثهم التقليدي خُبْرًا، فلمّا أرادوا أن يرتقوا بوضعهم في الواقع الجديد نشأ سؤال الإصلاح على أيدي رواد النهضة الأوائل.

وفي هذا السياق انتبه رجال الإصلاح إلى أهمية التراث المقاصدي الذي دوّنه الشاطبي ولم يفعّله المسلمون في عصور تقليدهم التي كان تاريخها تاريخ تراجعات كبرى تستدعي مراجعات أكبر.

فقد وجدوا في منزعه الكلي في بحث القضايا والغوص في أسرار التشريع ما يناسب مشاغلهم الإصلاحية بما فيها من مراجعةٍ للعلوم الإسلامية، ونقد للتقليد وحث على الاجتهاد. لكنّهم اهتموا بنشر كتب الشاطبي واكتفوا بالتشجيع على قراءتها وتوظيفها في نشاطهم الإصلاحي، ولم يقتحموا مجال الكتابة في موضوع المقاصد. غير أنّ العلم الذي بادر إلى النهوض بهذه المهمة العلميّة الثقيلة هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي اشتغل طويلاً بتدريس موافقات الشاطبي في جامع الزّيتونة.

وقد أراد الشيخ أن يستأنف ما انقطع من الاهتمام بالمقاصد دون أن يكون مجرّد مكرّر لجهود الذين تقدموا، أو ملخّص مقلّد قد يضيف بعض الحواشي والتعليقات على مدونة الشاطبي، بل أراد أن يتقدم بالمقاصد خطوات إلى الإمام تحافظ على رسوخها العلمي المكين من ناحية، وتقدّم للأمة ما ينفعها، وهي تتطلع إلى استعادة مكانتها بين الأمم من ناحية أخرى.

وبهذا ندرك أنّ أوّل سؤال من أسئلة الواقع التي اشتغل بها المنهج المقاصدي هو سؤال الإصلاح وتنوير الأمة.

أما تفاصيل الأسئلة المتفرّعة على هذا السؤال الإطاري الكبير، والإضافات المنهجية والعلمية التي ميزت كتاب «مقاصد الشريعة» للشيخ ابن عاشور، فهي كثيرة يضيق بها مجال هذا البحث، لذلك نكتفي بالإشارة إلى بعض أهمّ الأسئلة المحورية في مشروعه:

١ - سؤال استقلال العلم:

إنّ الشاطبي الذي ينسب إليه تأسيس علم المقاصد لم يطرح سؤال استقلال هذا العلم طرحًا إشكاليًا صريحًا، وإنما أشار - كما ذكرنا سابقًا - إلى أنه يمكن اعتباره علمًا من جملة العلوم، ومما يدلّ على ضمور هذا السؤال في مشروع الشاطبي أنّ كتاب المقاصد كان كتابًا من بين الكتب الأربعة التي يتكوّن منها كتاب «الموافقات»، وهو كتاب أصولي بالأساس لكنه لم يضعه على الطرائق المعهودة عند الأصوليين، وبهذا يمكن القول بأنّ كلام الشاطبي المبتكر على المقاصد يندرج ضمن مشروع أشمل هو إعادة كتابة علم أصول الفقه بمنهج يتجاوز التقليد السائد.

أما الشيخ ابن عاشور فقد كان واضحًا في دعوته إلى استقلال علم مقاصد الشريعة وإخراجه من محضنه القديم علم أصول الفقه، بل إنه أراد إعادة قراءة علم أصول الفقه قراءة نقدية تستخلص أشرف ما فيه من مدارك النظر، قصد سبك معادنه النفيسة ضمن صياغة جديدة تستحق أن تكون علمًا متميزًا يسمى «علم مقاصد الشريعة»، وهو بذلك لم يقصد الاستغناء عن علم أصول الفقه، وإنّما أراد أن يولّد من نفائسه الشريفة «علم المقاصد»، مع ترك ما فيه من طرق الاستدلال لتوظيفها في مجال تركيب الأدلّة.

ومن أهمّ ما قاله في ذلك «حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل علم أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بُوتقة التدوين ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالةٍ تستمد منه طرق تركيب الأدلة»[1].

٢ـ سؤال القطع:

استعاد ابن عاشور إشكالية القطع والظنّ التي طرحها الشاطبي من قبل، غير أنّه استعادها بطريقة نقدية خالف بها سلفه في تحديد محلّ القطعيات وإن وافقه في ضرورة طلبها، فقد ضعّف أدلّته على كون أصول الفقه قطعية[2]، ورأى أنّ العلم الذي ينبغي تدوينه بأصول قطعية للتفقه في الدّين هو مقاصد الشريعة[3].

فقد أراد الشيخ أن يحقق بعلم المقاصد ما رأى أنّ علم أصول الفقه عجز عن تحقيقه من إزالة الخلاف أو تقليله. ولا ريب في تقديرنا أنّ هذا المطلب يستحيل تحقيقه كليًّا في أي علم؛ لأنّ العلم الذي يريد جعل جميع مسائله قطعية لا يكون إلا علمًا مغلقًا يوصد على نفسه أبواب النظر والاجتهاد، إذ لا اجتهاد في القطعيات، ولا يكون العلم جديرًا بانطباق اسمه على مسماه إلّا إذا كانت فيه نواة مركزية من القطعيات تشكل بنيته

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ط٣، تونس ١٩٨٨م، ص٨.

(٢) م. ن: ص٦.

(٣) م. ن: ص٨.

الصلبة، وتضمن استمراريته، وكانت فيه إلى جانب ذلك مباحث حافّة بتلك النواة تتفاوت في درجات الظنّ، وتختلف فيها الأنظار، وينمو فيها البحث بالنقد والاجتهاد[1].

٣- سؤال النقد:

انطلق الشيخ في مشروعه من رؤية نقدية للتراث الأصولي والفقهي السائد؛ لأنّ هذا التراث عطلت فاعليته عدّة أزمات تستدعي المبادرة إلى إصلاحها، فإلى جانب أزمة الظنيات التي أراد معالجتها بطلب القطعيات، هناك أزمة التقليد التي صار علم أصول الفقه يغذيها، لأنّ مقلدة المذاهب اكتفوا بتوظيف قواعده في تأييد الفروع التي انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم أصول الفقه[2].

هذا إلى جانب أزمة التفكير اللّفظي التي انتبه إلى خطورتها حين أكّد أنّ الأصوليين «قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي ابنت عليها الألفاظ، وهي علل الكلام القياسية»[3]. فالقياس الأصولي بتعليلاته المتداولة لم يتحرر في نظره من شبكة المنظومة اللّفظية، وظلّ قاصرًا عن فهم حكمة الشريعة وتحقيق اجتهاد فسيح مبني على المقاصد.

٤- سؤال إصلاح واقع الأمة:

كان الشيخ ابن عاشور يكتب في علم المقاصد كتابة علمية وعينه على واقع الأمة الإسلامية التي ضعف شأنها حتى استبيحت بيضتها بالاستعمار، وتخلفت عن موقع

---

(١) محمد الشتيوي: مقصد المقاصد العاشورية، ص١١٨.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٦.

(٣) م. ن: ص٦.

الزّيادة التي كانت فيه، لذلك كان همّه الإصلاحي حاضرًا في عموم الكتاب بطريقة لافتة ظهرت على الخصوص في حرصه على ربط المصالح والمقاصد بصورة الأمة التي ينبغي أن تستعيد بهجتها في العالم، من ذلك قوله في بيان المصالح التحسينية «هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو في التقرّب منها»[1].

والأمثلة على ذلك كثيرة ومبثوثة في الكتاب ضمن سياقات مختلفة تدل على انّ الرجل كان واعيًا بضرورة تفعيل مقاصد الشريعة تفعيلًا ينهض بواقع الأمة.

أسئلة الواقع في الفكر الإسلامي المعاصر:

دخلت الدراسات المقاصدية في الفكر الإسلامي المعاصر مرحلة من التوسع بلغت حدّ الطفرة الطاغية، بحيث يصعب على الدارس استيعاب جميع أدبياتها الكثيفة.

وقد اختلط فيها الغث بالسمين، والتقليد بالتجديد، وتفاوتت مستوياتها ومنطلقات بحثها، وظهر فيها كثير من البحوث الجادة الواعية بواقع الأمة وبالمستجدات المتلاحقة تبعًا بلا توقف.

ومن وجوه تنوع الكتابات المقاصدية، ما نجده من فروق ظاهرة بين البحوث الأكاديمية، والكتابات الحركية، والدراسات الفكرية والحضارية.

وسنحاول في ما يلي ذكر بعض الأسئلة أو الإشكاليات التي طرحها المقاصديون الجدد مع شيء من النقد أو التثمين:

---

(١) م. ن: ص٨٢.

١ – سؤال استقلال العلم:

هذا سؤال مستعاد ما زال عدد من الباحثين يعيدون طرحه منذ أن اقترح ابن عاشور تدوين علم المقاصد تدوينًا مستقلًّا عن علم أصول الفقه. وما زالت الأنظار تختلف فيه بين مؤيّد ومخالف. ومن أشهر المخالفين الشيخ ابن بيّه الذي يرى أنّ مقاصد الشريعة هي أصول الفقه بعينها[١]؛ لذلك فلا حاجة إلى عدّها علمًا مستقلًّا، بل المهم عنده هو «تفعيل علم أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها لتوسيع دائرة الاستحسان والاستصلاح، واستنباط الأقيسة، ومراعاة المآلات والذرائع»[٢].

ومن الذين توسعوا في طرح هذا السؤال طرحًا إشكاليًا الدكتور الحسان شهيد، وخلاصة موقفه أنّه ليس هناك حاجة ضرورية تقتضي جعل علم المقاصد علمًا مستقلًّا عن علم أصول الفقه[٣].

والذي نراه أنّ هذا السؤال لم يعد له جدوى؛ لأنّه إشكال نظري لا يفيد في تقدم البحث، فعلم أصول الفقه ماض في طريقه لا يهدده علم آخر، بل هناك دعاة متحمسون إلى تطويره وتجديده، أمّا علم المقاصد فهو كما قال الدكتور الريسوني «علم آخذ في التبلور والاستقلال والتميّز، وقطع أشواطًا وبلغ حدًّا لا رجعة فيه»[٤].

---

(١) ابن بيه، علاقة علم المقاصد بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٣١.

(٢) م. ن: ص١٣٧.

(٣) د. الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها، تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجا: مجلة إسلامية المعرفة، السنة ١٧، العدد ٦٥، صيف ٢٠١١م، ص٣٤.

(٤) د. أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة: دار السلام، مصر، ودار الأمان، الرباط، ط ١: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص٢٦٩.

لذلك فلا فائدة كبرى ترجى من إعادة طرح هذا السؤال في واقع كثرت فيه الأسئلة الجديدة، إذ المهمّ هو الاهتمام بالأسئلة الكبرى التي تتقدم بالبحث ولا تثقل خطاه. فعلم المقاصد تطور تطورًا لافتًا حتى صرنا نجده حاضرًا في أغلب البحوث الفقهية والفكرية والحضارية، ولا يكاد باحث في العلوم الإسلامية يهمل الالتفات إليه من خلال تخصصه.

ولعلّ هذا التوسع هو الذي عمّم أو عوّم موضوعه حتى كاد يفقده خصوصيته، ومع ذلك فإنّ الذي منح المقاصد صفة العلم هو صبغته المنهجية وطريقته الخاصة في التحليل وقراءة النصوص[١].

٢ – سؤال التعريف:

وهو سؤال أطنب الكتّاب الأكاديميون على الخصوص في طرحه ضمن مقدّمات كتبهم وبحوثهم، متصورين أنّهم تفطنوا إلى خلل لم ينتبه إليه المؤسسون، رغم تمكنهم من فنّ الحدود والتعريفات الاصطلاحية.

وممّا شجعهم على ذلك أنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كتب فقرة قصيرة ظنّها البعض تعريفًا اصطلاحيًّا للمقاصد، في حين أنّه لم يكن يقصد ذلك، إذ لو قصده لما ترك قلمه يسهب في البيان على خلاف الانضباط المشروط في الحدود، وغاية الأمر أنّه أراد

(١) محمد الشتيوي: أثر الغزالي في تأسيس علم مقاصد الشريعة، مقال ضمن أعمال ندوة الذكرى المئوية التاسعة لوفاة الغزالي، نشر بيت الحكمة، تونس قرطاج ٢٠١٢م، ج٢، ص٦٦٤.

أن يبيّن مرادهُ من المقاصد العامة للتشريع ليميزها عن المقاصد الخاصة التي أفرد لها القسم الثالث من كتابه[١].

ومن وجوه الضعف في هذا السؤال أنّ أصحابه اهتموا بتعريف مقاصد الشريعة التي يعرف معناها بمجرد نطقها أو كتابتها، ولم يشتغلوا بتعريف علم المقاصد الذي يحتاج إلى بيان خصوصياته الذاتية.

٣- أسئلة إعادة القراءة:

اشتغل عدد كبير من الأكاديميين بدراسة المقاصد عند القدماء من مداخل مختلفة وبمستويات متفاوتة في العمق، وقد حظي كتاب الشاطبي بالقسط الأوفر من هذه الدراسات.

صحيح ما لاحظه د. أبو أمامة بن الشلي من أنّ عددًا من هذه البحوث هي نموذج من قصور الدراسات الإسلامية المعاصرة التي تعيد نتاج القرون الخالية، وأنّها عبارة عن حواشٍ معاصرة على «موافقات» الشاطبي يغلب عليها المدح والإطناب في الشرح[٢]، لكنّها لم تخل مع ذلك من دراسات قيّمة تعمقت في تحليل منهج الشاطبي وغيره من المقاصديين مثل العزّ بن عبد السلام ومحمد الطاهر بن عاشور.

---

(١) يظهر ذلك واضحًا في قوله: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة إلخ...» (ص٥١) وما هكذا تصاغ التعريفات الاصطلاحية.

(٢) د. أبو أمامة نوار بن الشلي، **إصلاح الفكر الفقهي، رؤية معاصرة**: جمهورية مصر العربية، القاهرة - الإسكندرية، ط١: ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص١٢٢.

وهذا النوع من الدراسات ضروري لتحصيل الكفـايات المطلوبة التي تضمن متانة التخصص العلمي قبل التوجه صوب معالجة قضايا الواقع بمنهج مقاصدي.

وقد أشرنا سابقًا إلى نوع من الدراسات التي تعيد قراءة إنتاج علماء لم يكتبوا في المقاصد بطريقة تستنتج مناهجهم المقاصدية التي لم يصرّحوا بها.

ورغم ما في هذه الدراسات من فوائد، هي واقفة على شفا حفرة القراءات الإسقاطية التي يغلب عليها التكلّف.

٤ - أسئلة الإقناع والدفاع:

رغم تطور الدراسات المقاصدية نحو آفاق واعدة، إلا أن كثيرًا من العقبات ما زالت تشوش على مسارها وتشاغبها على طول الطريق، وتجبرها على الوقوف للدفاع عن المنهج المقاصدي قصد إقناع المخالفين له بجدواه أو تنبيه الغافلين عنه.

وذلك أنّ تيار التفكير الحرفي قد بدأ يتعاظم أمره وينتشر أثره بين فئات من العلماء التقليديين وجمهور عريض من الشباب المتحمسين للإسلام بغير دراية ولا علم متين.

لذلك صار المقاصديون الجدد مضطرين إلى إعادة توضيح الواضحات، وإلى الكتابة وهم يستحضرون الردّ على مقالات التيار الظاهري، ويكفينا مثالًا على ذلك اهتمام د.يوسف القرضاوي بالدفاع عن المنهج المقاصدي، وبنقد مدرسة الظاهرية الجدد في

كثير من كتبه وخاصة كتاب «دراسة في مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية»[1].

ورغم أنّه كان من المفروض أن يُعَدَّ هذا الإشكال أزمة تاريخية قديمة تجاوزها المسلمون في العصر الحديث، صار إشكالًا محيّنًا وسؤالًا من أسئلة الواقع المعاصر لا مفرّ من الاهتمام به.

٥ - سؤال إعادة التصنيف:

هذا سؤال طرحه كثير من الباحثين بهدف تجديد النظر في المقاصد من مداخل أخرى في إطار جملة من المراجعات التي رأوها مفيدة على مستوى المنهج.

ورغم أهمية هذه المراجعات التي كانت مثار خلافات[2]، فإنّ عددًا كبيرًا منها يمكن إرجاعه إلى التصنيفات القديمة التي أثبتت صلابتها، ومهما يكن فلا مشاحّة في التصنيف كما لا مشاحّة في الاصطلاح، إذ المهمّ أن يثبت فاعليته الإجرائية عند التوظيف.

٦ - أسئلة المقاصد الخاصة والقضايا الجزئية:

بعد أن فتح الشيخ ابن عاشور باب الكلام على المقاصد الخاصة أو النوعية، انتبه عدد من المعاصرين إلى هذا الموضوع وتوسعوا في دراسته، فحظيت كثير من

---

(١) صدر عن دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر مثلا: عبد النور بزا: مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١: ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، من ص١٩٦ إلى ص٢٢١.

أبواب الفقه بحوث كان لها دور واضح في تطوير الدراسات المقاصدية[١].

وممّا يدل على قوة الأثر الذي أحدثه المنهج المقاصدي في الفكر الإسلامي المعاصر، حضوره الواضح في القضايا الفقهية التفصيلية، فلا يكاد باحث جدّي يعالج مسألة مستحدثة يهمل تناولها مقاصديًّا على جهة الإقناع أو الترجيح ونحو ذلك.

ومعلوم أنّ القضايا الفقهية الحادثة إنّما هي أسئلة واقعية تتطلب فتاوى واجتهادات معاصرة، مثل القضايا الطبية، والتفاصيل الاقتصادية المتعلقة بالمعاملات المالية، ومثل قضايا الفن والتمثيل والمرأة وغير ذلك ممّا يطول ذكره.

وهذا يدل دلالة واضحة على أنّ المنهج المقاصدي قطع أشواطا مهمة في إحياء الاجتهاد الفردي والجماعي أو المؤسساتي على الخصوص.

٧- سؤال التفعيل:

يعتبر هذا السؤال أهمّ سؤال اشتغل به المقاصديون الجدد؛ إذ لم يعد كافيًا كما أكّد د. عبد المجيد النجار «أن تبقى المقاصد رهينة العلم النظري المجرد، وإنّما يستلزم الأمر أن تفعّل تلك المقاصد بصفة عملية في النظر الفقهي»[٢].

---

(١) من أمثلة ذلك كتاب د. يوسف القرضاوي، «مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال»، دار الشروق، مصر، ط ٢، ٢٠١٠م، محمد حسن أبو يحيى «أهداف التشريع الإسلامي»، دار الفرقان، عمان ط ١: ١٩٨٥م.

(٢) د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢: ٢٠٠٨م، ص: ٢٣٧-٢٣٨.

لكنّ هذا التفعيل لم يبق محصورًا في النظر الفقهي، بل صار الباحثون يجتهدون في توسيع مجالاته لتشمل القضايا الفكرية، والسياسية، والتنموية، والحضارية التي أفرزها الواقع المعاصر.

فقد صار المقاصديون يتكلمون على قضايا حقوق الإنسان، والبيئة، والحريات، وعلى فقه الأقليات، وفقه الأولويات، وفقه التحضر، وغيرها من القضايا التي وظفوا فيها عدّة آليات بحثية مثل التوسيع، والتضييق، والتحليل، والنقد.

ولا ريب أنّ مستويات هذه البحوث متفاوتة، وأنّ مظاهر الجودة فيها بدأت تفرض نفسها، غير أنّ التفعيل الأكبر الذي ينقص المقاصد هو تفعيل يتجاوز الدراسات والبحوث إلى ضرورة توفر إرادات سياسية من قبل صناع القرار. كما يحتاج هذا التفعيل بالأساس إلى أن يتحوّل المنهج المقاصدي من ميدان النخبة إلى ساحات الرأي العام، حتى تصير المقاصد ثقافة متداولة في واقع المسلمين وبين مختلف شرائحهم. فتلك أرضية مهمة لا بدّ من الالتفات إليها ضمن سؤال التفعيل.

٨- أسئلة الواقع السياسي:

يعد المجال السياسي من أوكد المجالات التي تحتاج إلى أن يفعّل فيها المنهج المقاصدي، حتى إنّه ظهرت دعوة إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص يختلف عن علم المقاصد العامة للشريعة[1]، وذلك لأنّ الفقه السياسي الموروث لم تنفذ إليه لمسات

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: **نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي**، مقال منشور ضمن أعمال **ندوة مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، ط١: ٢٠٠٦م، ص٢٥٧.

المقاصد، وكان في مجمله إفرازًا للواقع السياسي الذي عرفته الأمة في عصور الحكم الفردي وإمارات التغلب، رغم ما فيه من إمكانات مفهومية نيّرة، وقواعد مصلحية واضحة قابلة للتطوير والتفعيل في ضوء مستجدات الواقع المعاصر.

وازدادت أهمية هذا الأمر منذ بروز ظاهرة الصحوة الإسلامية وظهور الحركات الإسلامية الناشطة في الميدان السياسي، وقد رافق ذلك حرص كبير على مواجهة التيارات العلمانية التي تنكر علاقة الدّين بالدولة، وتفصل الإسلام عن الحياة السياسية، فظهرت في هذا السياق كثير من الكتب التي تبحث في الفكر السياسي من منطلقات إسلامية، إلّا أنّه غلب عليها الطابع التنظيري العام، والمنزع الدفاعي الذي ألجأها إليه المخالفون، هذا إلى جانب أنّ عددًا منها ظلّ وفيًّا للفقه السياسي الموروث.

لكنّ مسألة التفعيل التي نتكلم عليها صارت مطلبًا ملحًّا ذا أولوية قصوى في سياق ثورات الربيع العربي، وإثر فوز بعض الحركات الإسلامية في الانتخابات، وبذلك صار الإسلاميون مطالبين بتجاوز التنظيرات السياسية العامة وتوضيح البديل الإسلامي بطريقة مسلّمة لا شِيَةَ فيها، مع بيان التفاصيل العلمية لتجسيم بديلهم في أرض الواقع. ولا بدّ أن يواجهوا القضايا الساخنة والملحّة بمواقف صريحة فيها فصل الخطاب دون مناورة أو تعويم للقضايا بخطاب تعميمي لا يكفي لإقناع الرأي العام الذي تسكنه مخاوف كثيرة من الإسلاميين وبديلهم.

والأسئلة التي يطرحها الواقع الحالي على الفكر الإسلامي في المجال السياسي كثيرة جدًّا، منها ما يتعلق بثنائية الدولة الدّينية والمدنية، وبطبيعة الدّولة المدنية التي مرجعها الإسلام، ومنها ما يتعلق بالحريات العامة، مثل حرية الاعتقاد، وحرية الانتقال من دين إلى آخر، وحرية الإبداع، وحرية نشر الأفكار وإن خالفت ثوابت الإسلام.

وهناك أسئلة تتعلق بالديمقراطية، والانتخابات، وحرية التظاهر والاعتصام، وبمسألة السيادة هل هي للشرع أم للشعب، إلى غير ذلك من القضايا، مثل المواطَنة، والسياسة الاقتصادية، والحقوق السياسية للمرأة، ومشروعية الدساتير التي تعدّها البرلمانات[1].

ومن أبرز هذه الأسئلة سؤال تطبيق الشريعة بين دعاة التطبيق الفوري، ودعاة التطبيق المتدرج، إلى جانب مسائل تطبيق الحدود، وارتفاع أصوات الدعاة إلى بناء دولة الخلافة.

إنّ كلّ هذه المسائل وما يتعلق بها تحتاج بإلحاح إلى تفعيل المنهج المقاصدي في طرح البدائل وتوضيح الأجوبة، واقتراح الاستراتيجيات القريبة والبعيدة.

ومما عقّد هذا الأمر وأحدث شَغْبًا صار يعرقل بلورة فكر سياسي إسلامي جديد ظهور تيار إسلامي ظاهري متسرّع إلى تطبيق الشريعة بغير تدرّج، منكر للمنهج المقاصدي، وللديمقراطية والانتخابات، ولكثير من المبادئ التي يتفق عليها أصحاب التيار الوسطي.

والحاصل أنّ المنهج المقاصدي يحمل في بنيته إمكانات إجرائية واسعة قابلة للتفعيل في المجال السياسي على مستوى المفاهيم والإنجازات العملية، وينبغي التسريع في وتيرة تفعيله مع ضبط دقيق للأولويات عند تزاحم المطالب التي يفرضها الواقع.

---

(١) انظر نماذج كثيرة من هذه الأسئلة في عصام تليمة، «الخوف من حكم الإسلاميين: عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة»، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٣م.

مقاصد الحرية في الفقه الإسلامي المعاصر

حق التنظيم الحزبي والانتخابات نموذجًا

راشد الغنوشي[1]

مدخل:

تجلَّى قيمة أي علم من العلوم في مدى خدمته للواقع وقضايا الناس. والعلوم الإسلامية لم تنبثق دفعة واحدة، بل نشأت بتدرُّج على فترات بحسب حاجة المسلمين إليها. ولعل من أبرزها «علم المقاصد»، الذي يُعدُّ آلية من آليات تفاعل العقل مع النص، مع الواقع، فهو التنزيل الواقعي البشري لأحكام السماء وتوجيهاتها، ذلك أنّ وظيفة العقل البشري مدعوٌ إلى فهم الحكمة من الأحكام الشرعيّة.

وفي هذا الإطار عمِل أئمة المقاصد، ومنهم الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، والشيخ ابن عاشور (ت١٣٧٩هـ/ ١٩٧٣م)، والمصلح المجاهد علَّال الفاسي (ت١٣٨٠هـ/ ١٩٧٤م)، على أن تكون نظرياتهم تصنيفات لنصوص الإسلام حسبما تصوروا من غاياتها ومعانيها التي شرعت من أجلها.

---

(١) مفكر وسياسي إسلامي، زعيم حزب النهضة التونسي.

لذلك نحن على يقين من أنّ علم المقاصد يمثل أملًا كبيرًا لنهضة أمتنا عبر تجديد أصيل ومبدع، سواء أكان في العلوم الشرعية أم العلوم الاجتماعية والإنسانية، دون تفريط في ثوابت الدين، ولا تعسّف على مقتضيات الحداثة.

ومن هذا المنطلق لم يكن غريبًا أن يهتم بهذا العلم أغلب مفكري عصر النهضة. فقد دعا الأستاذ الإمام محمد عبده علماء الدين من معاصريه إلى الاهتمام بدراسة مدوّنة الإمام الشاطبي. وكتب الشيخ الطاهر بن عاشور **«مقاصد الشريعة الإسلامية»**. وكذا فعل السيد رشيد رضا عندما قدّم لكتاب «الاعتصام» بتعريف بيّن فيه أهمية الشاطبي في تاريخ الفكر التجديدي في الإسلام، فقال: «العلماء المستقلّون في هذه الأمة ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، والإمام الشاطبي من هؤلاء القليل، وما رأينا من آثاره إلا القليل: رأينا كتاب «الموافقات» من قبل ورأينا كتاب «الاعتصام» اليوم».

وفي الاتجاه نفسه سار المصلح المغربي علّال الفاسي الذي ألف كتاب **«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»**. حتى غدا الفكر المقاصديّ أحد أهم مصادر الإلهام الكبرى لحركات الإصلاح والنهضة في العصر الحديث.

الحريّة مقصدٌ شرعيٌّ:

يرى ابن عاشور أنّ الحرية مؤسّسة على أن «استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية». ولذلك وقع التأكيد على القضاء على العبودية؛ لأنها ضد الحرية.

والحريّة أساس الاعتقاد ومناط الأفعال، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:١٠٦]، وقال رسول الله

ﷺ: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيانُ وما استُكرِهوا عليه»[١]. وكل هذا يعني أنه لا دين للمكرَه ولا حساب له.

والحريّة تعبير أصيل عن فطرة الإنسان الذي خلقه الله وكرّمه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وجعله خليفته في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]، وأهّله لحمل أمانة ناءت بحملها السماوات والأرض والجبال، ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

يقول الشيخ ابن عاشور: «والشرع يؤكد على أن الحُرية تجري في الاعتقاد والعمل، فحرية الاعتقاد تعني التحرر من الخرافات والأوهام التي أضافها الإنسان لدين الفطرة، في غيبة من عقله، وحرية العمل تعني أن الداخلين تحت الحكومة الإسلامية متصرِّفون في أحوالهم التي يخوِّلهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين من أحد. ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة، لا يستطيع أحدٌ أن يحملهم على غيرها».

والحريّة حقّ من أهمّ حقوق الإنسان وجزء من إنسانيته، ليست منّة من أحد، بل هي تعبير عن كرامته، كما قال عمر الفاروق: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟». وبالحرية يتميّز الإنسان عن سائر المخلوقات، يمارس حقه في أن يعبد ويعبّر ويملك ويتنقّل ويتصرف ويحاسِب... إلخ.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ٦٥٩/١ (٢٠٤٣، ٢٠٤٥).

وفقدان الحريّة هو الذي يجعل الإنسان ذليلًا هيّنًا يمكن أن يبيع نفسه ووطنه، قال الشاعر العربي أبو الطيّب المتنبي[١]:

مَن يَهُنْ يسْهُلِ الهَوانُ عليْهِ ما لِجُرْحٍ بمَيّتٍ إيلامُ

وقال شاعر تونس الخالد أبو القاسم الشابي[٢]:

خُلقت طَليقًا كطيف النسيم وحرًّا كنور الضُّحى في سَمَاه

تُغرّدُ كالطير أين اندفعْت وتشدو بما شاءَ وَحْيُ الإلاه

فما لك ترضى بِذُلِّ القيود وتحني لمن كبّلوك الجباه

فالحريّة مقصد شرعيّ، ومعناها مبثوث في نصوص القرآن والسنّة وآثار الصحابة، وكما يقول الفقهاء: «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني».

ويذهب فقهاؤنا المعاصرون إلى أن المقاصد الشرعية ليست محدودة أو مغلقة، ولا تقتصر على ما يُعرف بـ «الكليات الخمس»، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النّسل، وحفظ المال، بل المقاصد يمكن أن تكون قائمة مفتوحة تُضاف إليها مصالح ضرورية مطروحة اليوم في مجتمعاتنا بشكل مُلِحّ، وأساسًا القيم الاجتماعية والإنسانية، مثل المساواة والعدل والإخاء والتكافل، وحفظ البيئة واستتباب السِّلْم في العالم وحقوق الإنسان، لا سيما قيمة الحريّة، بما هي أكثر مطلب نادت به كل الشعوب، ووحّدت بين كل الفئات مهما كانوا مختلفين.

---

(١) العكبري، شرح ديوان المتنبي ص٩٤.
(٢) الشابي، ديوان أبي القاسم الشابي ورسائله، ١٨٧.

حرية الاعتقاد والضمير:

ومن أهم تجليات الحرية ولوازمها حرية الإنسان المطلقة في اختيار معتقده والتعبير عنه والدعوة إليه، وأمنه من أي ضرب من ضروب الإكراه على اعتناق دين أو البقاء فيه. وآيات القرآن أكثر من أن تحصى في هذا الصدد. ومنها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] التي اعتبرها صاحب «التحرير والتنوير» ليست مُحْكَمَة غير منسوخة فحسب، بل هي حاكمة على كل ما يخالفها. وكثيرًا ما ترد الآيات المؤكدة على حرية الضمير والاعتقاد، وأن الله سبحانه وَحْدَه القائم على كل نفس والمطَّلع على كل ضمير، مقترنة بمسألة الردة، واعتبارها جريمة عقدية تتعلق بالضمير وحرية الاعتقاد، وكان الأولى اعتبارها جريمة سياسية تتعلق بالتمرد المسلَّح على الدولة الشرعية، تأسيسًا على واقعة تاريخية في بداية عصر الخلافة، حيث تمردت قبائل على الجانب السياسي من الإسلام الذي لم تألفه، إذ قبلت من الإسلام الصلاة ورفضت الزكاة، واستظهرت بسيوفها على الدولة، فكان قتالها كما تفعل أي دولة في العالم في التعامل مع الحالات المشابهة.

والواضح تعويل الإسلام في حسبان قيمة الأعمال على النِّيات، أي على قناعات الناس وما تكنُّه ضمائرهم من اعتقاد وليس على مجرد ظواهرهم. ومن هنا كان حملته الشديدة على المنافقين. وما حاجة المسلمين بزيادة مسلم ينتمي إليهم شكلًا وهو كارهٌ لهم موالٍ لسواهم؟

لقد كان نيل المرتد المصري الإيطالي مجدي علام من الإسلام أشد يوم كان معلنًا لإسلامه ويكيل له التُّهم صُبْحًا وعشيًّا، ومثله كثير، إلا أن جمرته خمدت يوم أن تولى البابا تعميده، فطواه النسيان بعد أن كان نجمًا اعلاميًّا.

وليس في القرآن تنصيص على عقوبة سلطوية على الرِّدة. أما الأحاديث الواردة في الشأن فهي متشابهة من حيث الدلالة، وليس منها المتواتر الذي يصلح أن يكون أساسًا في مسألة تتعلق بالعقائد والدماء.

والجدير بالتنبيه أن الخائفين على الإسلام من الحرية كأنهم يعوِّلون على الدولة في حفظ الدين، وإن الله سبحانه حافظ دينه، وإن أشد ما ابتلي به الإسلام هو الاستبداد، وهو يزدهي ويزدهر بقدر ما يفشو في محيطه من حرية، وهو ما يفسر امتداد الإسلام في الديمقراطيات حتى غير المسلمة، وانكماشه في الديكتاتوريات، وأسوأها ما استظهر زورًا بالإسلام لتسويغ ظلمه.

الحرية مقصد عظيم من مقاصد النبوة والدين ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فتحرروا يا من اكتويتم طويلًا بنار الاستبداد ورفعتم شعار «خَلُّوا بيننا وبين الناس» من فوبيا الحرية، الحرية خير وبركة ونعمة عظمى لا تعدلها غير نعمة العقل والإيمان، ولا قيمة لهما بدون الحرية، فلا تكليف دون حرية.

حق التنظيم الحزبي والانتخابات:

من أهم تجليات الحرية: المشاركة السياسية، ومنها حق التنظم الحزبي والانتخابات.

(١): حق التنظيم الحزبي:

أ- مفهوم الحزب لغة:

جاء في «لسان العرب»: «الحزب: جماعة الناس والجمع أحزاب، وحِزْبُ الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه.. وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، وإن لم

يلق بعضهم بعضًا.. والحِزْبُ: الوِرْد، ووِرْدُ الرجل من القرآن والصلاة حِزْبُهُ، والحِزْبُ: النصيب، يقال: أعطني حِزْبِي من المال، أي حظي ونصيبي، والحِزْبُ: النَّوْبَة في ورود الماء، والحِزْبُ: الصنف من الناس، والحِزْبُ: الطائفة. وحازَبَ القوم وتحزَّبوا تجمعوا وصاروا أحزابًا، وحَزَّبَهُمْ جعلهم كذلك، وحَزَّبَ فلان أحزابًا أي جمعهم.. وحَزَبَه أمر أي أصابه».

لذا نرى أنّ للحزب عدة مدلولات لغوية، منها: الجماعة والطائفة، وهذا المعنى يشترك مع المعنى الاصطلاحي.

ب – مفهوم الحزب اصطلاحًا:

عادة ما يُطلق مصطلح «الحزب» على التنظيم السياسي الذي يضمّ مجموعة من الأفراد الذين يشتركون في نفس التصورات والأهداف والبرامج السياسية والاقتصادية والثقافية، بغاية الحكم استقلالًا به أو مشاركة أو تأثيرًا فيه. هذا في الواقع الحديث والمعاصر، فما هو الشأن في حضارتنا العربية الإسلاميّة؟

خلفيات النظرة السلبية للأحزاب والتحزّب في الحضارة العربية الإسلامية:

مفهوم الحزب ونزعة التحزّب في حضارتنا ارتبطتا بانبعاث العقيدة الإسلامية التي كانت تحتاج إلى الاجتماع والإجماع بين المؤمنين، ولم يكن المطلوب أن يختلف المسلمون ولا أن يتحزّبوا، خاصّة أن القرآن فصل المسألة وذكر صراحة جبهتين: «حزب الله»، مقابل «حزب الشيطان»؛ لأن المرحلة كانت مرحلة تأسيسية تتطلب تكاتف كل الجهود، وحينها لم تظهر بعد اختلافات تسوّغ التحزب أو التعدّد. فالجماعة الإسلامية في البداية كانت في حالة مواجهة مع المشركين، وهو ما تطلب أن يكونوا في حزب واحد هو «حزب الله»، في مقابل «حزب الشيطان»، قال تعالى: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ

فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩]، وقال أيضًا: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة:٢٢].

مع العلم بأن معنى «الحزب» في القرآن لم يكن دائمًا سلبيًا أو إيجابيًا بإطلاق، بل هناك مواضع ورد فيها بمعنى «محايد»، أي بمعنى: جماعة من الناس، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف:١٢]. بمعنى: أيّ الفريقين.

ويروي أنس بن مالك أن الأشعريين – وفيهم أبو موسى الأشعري – عندما قدموا على رسول الله ﷺ، ودنوا من المدينة، كانوا يرتجزون، يقولون:

«غدًا نلقى الأحبه محمدًا وحزبه»[1]

وهذا ما يعني أن كلمة «حزب» ليست مرفوضة أو مقبولة لذاتها، وإنما يتمّ الحكم لها أو عليها بحسب المحتوى العقدي والفكري الذي يحمله.

فما هو الحال بعد أن تم القضاء على مظاهر الشرك في الجزيرة العربية وتوسّعت رقعة الإسلام خارجها؟

انطلق المسلمون بعدها مباشرة في مرحلة البناء والتعمير، وهنالك ظهر اختلاف التأويل وتعدد التفاسير للمسألة الواحدة بما يعني أننا إزاء اجتهادات بشرية قابلة للاختلاف. وقد خلق الله تعالى عباده مختلفين، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى ٣٨٧/٧ (٨٢٩٤) من حديث أنس.

أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١٨، ١٩].

وبما أن الاختلاف شأن إنساني فطري، فإن التعدد في الآراء أمر طبيعي كذلك، وما يصح في الفرد ينطبق على الجماعة أيضًا، والجماعة يمكن أن تكون في شكل حزب سياسي أو تيار فكري «يضمّ مجموعة من الأفراد الذين يشتركون في نفس التصورات والأهداف في ما يتعلّق ببعض المسائل السياسية، لغايات انتخابية» [المعنى الاصطلاحي للحزب]، كما أن الأحزاب يمكن أن تتعدّد، ومن هنا جاز الحديث عن التعددية الحزبية في المجتمع الإسلامي بما أن هذا الاختلاف يدور داخل سعي الجميع إلى البحث عن أقوم المسالك لتسيير شؤون الدولة.

ومن ناحية أخرى تجدر الإشارة إلى أنه لا أحد يمكنه أن يحتكر الإسلام أو النطق باسمه دون غيره من المسلمين، فليس في الإسلام كنيسة ولا «بابا» ولا رجال دين.... أي إن كل رأي لأي فرد مسلم أو حزب مسلم إنما يمثل قراءة للإسلام وليس الإسلام ذاته.

كما أن الأمّة في التصور الإسلامي للحكم هي مصدر السلطات، فهي المخاطب بالشرع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥] فهي التي تولي الحاكم لإقامة العدل، وهي القوامة. عليه نصحًا وإرشادًا أو عزلًا وإبعادًا.

ولقد عرَف المجتمعُ الإسلامي منذ حياة النبي ﷺ نوعًا من التعدد: مهاجرين وأنصارًا وقبائل يهودية متعددة وبقايا مشركين، تولى دستور المدينة «الصحيفة» تنظيمها حقوقًا وواجبات على أساس المواطَنة.

وبعد وفاة الرسول ﷺ تعدّدت الفرق الكلامية التي تمثل في النهاية توجهات سياسية ظهرت في شكل دولة أو خلافة أو إمامة، مثل الخلافتين الأموية والعباسية، والإمامة الرستمية - الإباضية. والإسماعيلية.. وقد ألّف أبو الحسن الأشعري كتابه الشهير «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين»، ونقل لنا بتفصيل مقالاتهم العقدية وتوجهاتهم السياسية، وأكد حقيقة الطبيعة السياسية للخلافات بين المسلمين؛ إذ إن أول سيف سُلّ في الإسلام كان حول الخلافة..

ويقودنا عنوان هذا الكتاب الذي هو لأحد أشهر أعلام الفكر الإسلامي - إلى مسألة أساسية، فالأشعري أقر بأن جميع الفِرق مسلمون، أي إن اختلاف الآراء وتباين الاجتهادات لا يُخرج أحدًا من الملّة، بل هو اختلاف بمعنى التنوّع والتعدّد، وهو لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]. فكل الأحزاب مختلفة في ما بينها متحدة في السعي إلى تحقيق مصلحة الأمّة من أبناء الوطن الواحد.

ولنا أن نشير هنا أيضًا إلى ما تضمّنه القرآن من توجيه المسلمين كي يقسّموا جهودهم في تسيير شؤونهم، وذلك في موضعين واضحين. الأول في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران:١٠٤]. والأمة هنا بمعنى الطائفة من الناس المؤمنين. والموضع الثاني في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

قال ابن عباس في رواية الكلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾: «لما أنزل الله عز وجل عيوب المنافقين في غزوة تبوك كان النبي ﷺ يبعث

السرايا، فكان المسلمون ينفرون جميعًا إلى الغزو ويتركون النبي ﷺ وحده، فأنزل الله عز وجل هذه الآية، وهذا نفي بمعنى النهي»[١].

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ أي: فهلا خرج إلى الغزو من كل قبيلة جماعة، ويبقى مع رسول الله ﷺ جماعة، ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، يعني: الفرقة القاعدين، يتعلمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا أخبروهم بما أنزل بعدهم، فتمكث السرايا يتعلمون ما نزل بعدهم، وتبعث سرايا أخر، فذلك قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، أي: وليعلموهم بالقرآن ويخوفوهم به، ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ لا يعملون بخلافه.

وعليه فإن مسألة التنظيم الحزبي تعد من أهم مظاهر حرية المسلم في إطار مقصد الحرية الذي تكفّل الإسلام بتحقيقه لا للمسلمين فقط بل لكل الناس؛ لأن الحريّة مناط التكليف ومسوغ الحساب يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩].

الانتخابات:

لا جدال في أن هذه الآلية السياسية بما هي عملية اصطفاء شخص أو مجموعة من الأشخاص للقيام بمهمة سياسية معينة لإدارة مؤسسة من مؤسسات الدولة، لم يعرفها المجتمع الإسلامي القديم، ولكنه مارس ضربًا من ضروب العمل النيابي أو التمثيلي إلى حدّ ما. لكن ما يهمّنا هنا هو ما يلي:

---

(١) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ٤٠٣/٢.

– إذا سلّمنا بمشروعية التحزّب وإنشاء الأحزاب، فإنه من المنطقيّ التسليم بمسألة الانتخابات التي تضمن إمكانية الاختيار بين عدة أحزاب مترشحة والفرز بين عدّة أطروحات مختلفة.

– أن مقصد الحريّة لا يكفي أن نعترف به من الناحية النظرية، لذلك تمثّل الانتخابات فرصة حقيقة لتجسيد مقصد الحرية لدى المواطن المسلم في دولته. ولقد عرف المجتمع الإسلامي منذ عهد النبوة أنماطًا من التنظم وانتخاب النُّقباء وتأسيس شرعية الحكم على البيّعة الخاصة بالنُّخب، وهي شكل من الترشيح والبيّعة العامة في المسجد التي عليها المعوّل.

الخاتمة

تعود احترازات بعض المسلمين من التنظيم الحزبي والانتخابات، إلى هاجس الخوف من كل وافد أجنبي تجنبًا لخطر الاستلاب الحضاري الغربي، ورغبة في الدفاع عن الهوية الإسلامية.، والحق أنّ التنظيم والانتظام في الجماعات والأحزاب والجمعيات من أفضل السبل وأوكدها لتحقيق مقصد الحريّة وإنجاز البعث الحضاري الإسلامي، واستئناف دولة حضارية جديدة يكون المسلمون فيها أسياد أنفسهم وأصحاب قرارهم في كنف الحريّة والكرامة.

إن طرح «مشروعية التنظم السياسي الحزبي والانتخابات» رغم أهميتها ظاهريًا، لأنها تتعلّق بتنظيم الحياة العامّة، خصوصًا المجال السياسي، هذا الطرح اليوم وخاصّة في تونس وسائر بلدان الربيع العربي يعد غير ذي جدوى، لأن الشعوب سبقت بعض النخب الإسلامية إلى المناداة بالحرية وفرضها على الطغاة عبر ثوراتها السلمية، فضلًا عن ممارستها على أرض الواقع في المحطات الانتخابية الأخيرة مثل انتخابات ٢٣ أكتوبر ٢٠١١ بتونس.

بينما لا تزال معظم الأدبيات الإسلامية السياسية تعترف – بالكاد – بالتنظيم السياسي التعددي في الاطار الإسلامي منكرة أو متجاهلة مبدأ المواطنة الذي تتاسس عليه الدولة الحديثة، والذي من مقتضياته المساواة بين المواطنين، سواء أكانوا مسلمين أم لم يكونوا، علمانيين كانوا أم إسلاميين.

ومن ثم فحقهم جميعًا ثابت في إقامة أحزاب تتنافس على السلطة وخدمة الوطن، وذلك عود إلى دستور المدينة أي استمداد الحقوق من المشاركة في الأرض والوطن،

بقطع النظر عن الاعتقاد: «للمسلمين دينهم ولليهود دينهم» ومع ذلك فهم جميعًا في مجتمع المدينة وحسب نص دستورها «أمة من دون الناس» تلك أمة السياسة.

ويجب أن نعترف بأن أدبيات الفكر السياسي الإسلامي محدودة جدًا في المدوّنة الفقهية القديمة، والأمل معقود على أبناء المشروع الإسلامي للقيام بهذه المهمة، خصوصًا القيادات الميدانية من أمثال هذه الوجوه النيّرة، حتى يتحقق لشعوبنا آمالها في الحرية والانعتاق، ونكون بالفعل «خير أمَّة أخرِجتْ للناسِ».

الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

طارق البشري[1]

(١)

موضوع المقاصد هو موضوع المصالح الكلية المطلوب تحقيقها أو مراعاتها، والمقصد هنا – كما هو معروف – هو ما شُرع الحكم التشريعي لأجْله، وهو ما يتغيّاه الشارع من غايات. وعلم المقاصد – كما يظهر – هو الوقوف على المعاني والحِكَم الملحوظة من الشارع في التشريعات بعامة، كلها أو الغالب منها.

وتدرك المقاصد، كما هو معروف، إما بتصريح من الشارع في نص من النصوص، أو بإدراك العلة لحكم من الأحكام المعنية، كما تدرك باستخلاص الحِكَم من التشريعات وصولًا إلى المعاني العامة لها، والغالب هو التوسل إلى درك المقاصد من خلال منهج الاستقراء، والاستقراء منهج علمي يبلغ من الدقة والإحكام أنه هو وسيلة البشر – والعلماء منهم – لإدراك قوانين الطبيعة في الفيزياء والكيمياء ونحوهما، وهو يتعلق بتتبع الجزئيات والفروع في الظواهر لإدراك أمر كلي يصدق على جميع الكليات أو أغلبها.

---

(١) المستشار طارق عبد الفتاح سليم البشري المفكر والمؤرخ والفيلسوف المصري، أحد أبرز القانونين المصريين المعاصرين، شغل منصب النائب الأول لرئيس مجلس الدولة المصري، ورئيسا لجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع عدة سنوات، وترك ذخيرة من الفتاوى والآراء الاستشارية التي تميزت بالعمق والتحليل والتأصيل القانوني الشديد، كما تميّزت بإحكام الصياغة القانونية.

وثمة فارق يبدو بين العلل والمقاصد في التعامل مع الأحكام التشريعية، وهو فارق يتعين مراعاته؛ لأن العلة في اصطلاح أهل الفقه وأصوله هي: الأمر الظاهر المنضبط الذي يدور معه الحكم وجودًا وعدمًا، ولذلك وبموجب ظهورها وانضباطها تفيد تعديةَ الحُكم في الحالة المنصوص عليها إلى غيرها مما لم يرد نص بشأنها، وذلك إن توافرتِ العلة في هذه الحالة الأخيرة، بينما المقاصد تدرك من الحِكَم والغايات والمصالح الكلية مما لا يبلغ مبلغ العلل في درجة الظهور والانضباط؛ لأنها تفيد نظرًا شموليًّا للنصوص، ونحن نهتدي بقاعدة أن العام ظني الدلالة في عمومه والخاص قطعي الدلالة في خصوصه، ومن ثم فإن عمومية المقاصد تجعلها من المرجحات عند الاختلاف بين ما يحتمل النص من الآراء المتعددة، وهي من المرشدات في تبين مدى الملاءمة في درك النوازل لإنزال الحُكم المنصوص عليه في كل حالة بعينها.

والمقاصد تربط بين الأحكام الشرعية وبين الأهداف الاجتماعية في تنزيل الأحكام على الواقعات المعاصرة. ومن هنا نلحظ أن المقاصد مثلًا، فيما يتعلق بنظم الحكم، تشكل الآصرة التي تصل علم السياسة بهذه الأحكام، وهي فيما يتعلق بنظم الإدارة تشكل الآصرة التي تصل بين الأحكام التشريعية وبين علوم الإدارة. وفيما يتصل بأحكام المعاملات بين البشر، فإن المقاصد تشكل الآصرة لها مع علوم الأخلاق والمجتمع.

وكل ذلك يجري في إطار الترجيحات بين الآراء والمعاني التي تحتملها نصوص التشريع وتفيد التنوع في استخلاص الدلالات من الأحكام، كما أنه يجري أيضًا في إطار إدراك الوصف الشرعي للنوازل التي يراد – أو ينظر في – إيقاع حكم التشريع عليها. كما أن المقاصد تجد مجالها الفسيح في مجال السياسات الشرعية، حيث لا جزم بأمر

من الشارع ولا نهي، فتقرر السياسات من ولي الأمر بما يصلح شأن الناس، وكذلك في مجال تقييد المباحات؛ حثًا عليها أو تكبيلًا؛ مراعاة للصوالح والغايات المستحدثة.

إن للمقاصد دورًا بديعًا في وصل الأحكام الشرعية بعضها ببعض، وإخراج كل حكم منها من ضيق النظر المحدود والصالح الذاتي والتناثر الجزئي، إلى فسيح النظر العام للقيم والمبادئ والأصول التي تعطي المعانيَ السامية لسائر الأنشطة الجزئية والتفصيلية، وتضفي على هذه الأنشطة من المعاني الرسالية السامية، وتنقلها من جفاف التصرفات الصماء إلى رغد النظر الإيماني، بالحق والعدل والصالح العام.

ثمة العديد من النقاط التي يتعين الإشارة إليها، من جوانب البحث المتعددة فيما تجب الإشارة إليه، وعندما يكون موضوع الحديث هو المقاصد ويتعلق بالجماعة الوطنية، فإن ذلك يقترب بالأمر كله من علوم السياسة والمجتمع، مما يتوجّب معه إيضاح هذا المجال وبيان ماهية الجماعة الوطنية المقصودة بالنظر. كما أن النظر في المقاصد بشأنها يستدعي النظر فيما تبنى عليه المقاصد من أفكار تمليها النصوص. وبحسبان أن «الجماعة الوطنية» مفهوم سياسي، فالأمر يستدعي بحث الممارسات التاريخية التي تتعلق بهذا الجانب من حيث الدلالة الفكرية، وكذلك مكونات الجماعة الوطنية في صورتها المعاصرة وموقف الأحكام التشريعية منها.

(٢)

الجماعة الوطنية هي: الجماعة السياسية، وأقصد بها هذه المجموعة من البشر التي تتحدد وفقًا لتصنيف معين يقوم على وصف فعّال يصدق عليهم ويميزهم عن غيرهم من المجموعات البشرية، وذلك متى كانت الأوضاع التاريخية قد رشحت الجماعة المصنّفة بهذا الوصف بأن تقوم بوظيفة محددة لحماية صالحها المشترك بعيد المدى.

فثمة وصف يلحق بالجماعة ويميزها عن غيرها، وثمة وظيفة تؤديها الجماعة المتميزة بهذا الوصف، والبشر يجمع بينهم العديد من الأوصاف التي تمتاز بها جماعاتهم، وهي أوصاف تشكل معايير للتصنيف، بعضها يكون عامًّا وبعضها خاص، وبعضها يكون حيويًّا لوجود الجماعة، وبعضها أقل حيوية، وبعضها أدوم في استمراره الزماني وبعضها أوقت نسبيًّا.

والجماعة تشكّل تاريخي تنشأ وتقوم وتبقى عبر مراحل تاريخية متميزة، وهي باعتبارها تشكُّلًا تاريخيًّا تقوم بالأوصاف التي تتميز بدرجة عالية من العموم والدوام، فتشمل في عمومها مجموعات واسعة من البشر، وتمتد في دوامها إلى ما يجاوز حياة الجيل الواحد والأجيال المعدودة، وتحسب آثارها لا بالآحاد المعدودة من الأفراد ولا بما تحيط به أعمار الرجال.

ولم تتفق التجارب التاريخية للبشر في هذا الشأن، إلا على أوصاف معدودة تولّد هذه الدرجات العالية من العموم والدوام، وهي علاقات النَّسب أولًا التي تشكلت بها القبائل، ثم ما جاوز ذلك من عامل اللغة والدين، وكل ذلك في إطار من التجاور الجغرافي الذي يمكّن من التعامل المستمر، وفي إطار من الامتداد التاريخي الذي تنشأ به «الأنا» المشتركة.

تتجمع هذه الأوصاف في الأفراد، وتتداخل دوائر الانتماء إليها بين الجماعات، ثم يكون على أحداث التاريخ ما يرجح وصفًا على وصف في تشكّل الجماعة، فيصير هو الوصف الحاكم لغيره الذي تتكون به الجماعة السياسية.

إن المجتمع، أي مجتمع، يتكون من وحدات انتماء أو دوائر انتماء لا حصر، وهي تتنوع من حيث معيار التصنيف الذي جمع الأفراد في كل منها، فيكون أساسها الدين أو المذهب أو الطريقة الصوفية أو الملة أو المشْرَب الثقافي أو الطائفة، أو يكون أساسها اللغة

أو اللهجة أو نوع التعليم أو المهنة أو الحرفة، أو يكون أساسها معيار العمل الوظيفي لجيش أو جامعة أو غيرهما، أو يكون أساسها الإقليم أو الحي أو القرية أو الجهة، أو يكون أساسها النَّسب لقبيلة أو عشيرة أو أسرة.

وبسبب تنوع معيار التصنيف فهي تعتبر وحدات انتماء جامعة، ولكنها ليست بالضرورة وحدات مانعة، بمعنى أن المندرج في إحداها لا يندرج – بالطبع – في غيرها من جنسها، ولكنه يندرج في غيرها من غير جنسها؛ لاختلاف معيار التصنيف الذي ميّز كلًّا منها عن الأخريات، ومن ثم فهي وحدات أو دوائر متداخلة ومتشابكة، وتشكل ملفات غير منفصلة.

وهذه الوحدات أو الدوائر ليست متداخلة فقط، ولكنها متغيرة ومتحركة بين بعضها البعض، كشأن كل الظواهر الاجتماعية، فهي ليست ثابتة الحدود على الدوام، وإن منها ما يضمر أو يضيق، ومنها ما ينمو أو يتسع، ومنها ما تضعف قوته الجاذبة، كما تختلف وتتنوع العلاقات بين بعضها البعض، بما تزكيه أوضاع المجتمع وظروف التاريخ وما يطرأ من أحداث. ولكن يبقى من كل هذه معايير التصنيف الذي تقوم به الجماعات السياسية – حسبما تكشف الخبرة التاريخية – يبقى عامل الدين والمعتقد الذي قامت به جماعات سياسية دينية من المسيحية والإسلام إلى الماركسية، ويبقى عامل اللغة الذي قامت به جماعات سياسية قومية، وكذلك عامل النسب الذي قامت به قديمًا المجتمعات القبلية.

هذا عن الجماعة السياسية، والأصل تاريخيًا أن تقوم الدولة على أساس جماعة سياسية متبلورة ومحددة، وذلك لأن الدول هي التكوين المؤسسي الوظيفي الذي يدير شؤون الجماعة، فيكون حارسًا لأمنها في مواجهة مخاطر الخارج عليها، ويكون حاميًا لعلاقات التوازن بين القوى والجماعات الفرعية التي تشملها الجماعة السياسية، ويكون

مشرفًا على أنشطتها الأخرى، ولكن هذا الأصل العام قد نجد الكثير من الأمثلة التاريخية التي تنتقص منه بفعل غوائل الصراعات، اعتداء واستعمارًا وإخضاعًا.

(٣)

والمواطنة: – في ظني – هي صفة للفرد الذي ينتمي لجماعة سياسية معينة قامت على أساسها الدولة، أي هي الصفة التي تتعلق بالفرد بما توافر فيه من وصف سياسي قامت الدولة على أساسه.

إن الدولة بموجب حاكميتها للجماعة السياسية وإدارتها لشؤونها العامة تكون ذات سطوة عليها، وبهذا الأداء يظهر في المقابل وصف المواطنة، بحسبانه وصفًا سياسيًّا يتحدد به الطرف الآخر في العلاقة داخل الجماعة. وفي الفكر السياسي القديم كان الطرف الآخر في العلاقة مع الدولة هم الرعية، بحسبان ما يتعلق بواجب الدولة في رعاية شأنهم، ثم تطورت العلاقة النظرية بين الدولة الحاكمة وبين المحكومين، إلى ضرورة أن يكون المحكومون مشاركين في الحكم بأسلوب تنظيمي ما، مثل الانتخابات، ووجوه الرقابة المتعددة، وتداول السلطة، فصار المحكوم الطرف الآخر في العلاقة مع الدولة الحاكمة هو «المواطن»، وظهر مفهوم المواطنة بحسبانه وصفًا يشير إلى المحكوم المشارك في الحكم، ويعتمد أساسًا على كونه أصل الجماعة السياسية، معرّفة باسم «الوطن».

ومن هنا يتعيّن القول بأن وصف المواطنة، باعتباره وصفًا يتعلق بالطرف الآخر في العلاقة مع الدولة، هذا الوصف يتعيّن أن يصدق على كل من تشملهم الدولة بحاكميتها ويخضعون لولايتها. والمعيار هنا لا يتعلق فقط بالوصف الذي قامت به الجماعة السياسية وتميزت عن غيرها، ولكنه يتعلق بالنطاق الذي قامت على أساسه الدول وأخضعته لحكومتها، ذلك لأن صور اشتمال سلطة الدولة على جماعات سياسية تضم أقليات بها، هي

صور متحققة في الواقع وتسفر عنها الحقيقة التاريخية في العديد من الحالات الماضية والحاضرة.

ومن ثم يتعين الجزم بأنه حيث تضم الدولة لسلطانها جماعات من البشر لا يتصفون بالوصف الذي اتصفت به الجماعة السياسية الأغلب، حيث تقوم هذه الحالة – وهي عديدة – يتعين أن يكون وصف المواطنة صادق التحقق في كل من يضمهم سلطان الدولة، وإن اختلفت أوصافهم السياسية، إن لم يكونوا يتصفون بالوصف السياسي الذي قامت الدولة على أساسه.

الأصل النظري أن تقوم الدولة على أساس جماعة سياسية واحدة، تحددها وتتحدد بها، فتهيمن على من يصدق عليهم وصفها الجامع، وحدهم ودون غيرهم. والدولة في القانون الدولي العام تتضمن شعبًا وإقليمًا وحكومة، وهذه العناصر الثلاثة التي تضعها الصياغة القانونية على ذات مستوى الأهمية، هذه الصياغة ليست دقيقة، لأن ثمة عنصراً أساسيًا هو الركن الركين للدولة وهو «الشعب»، أي الجماعة السياسية، وثمة مجال ضابط لهذا الركن بالنسبة لسيادة الدولة وهيمنتها وهو «الإقليم»، وثمة نتيجة لذلك وهو «الحكومة». وإذا كان مناط الدولة شعبها وجودًا وعدمًا حسب الأصل، فإن هذا الأصل لم يتحقق دائمًا بسبب ما يعرفه تاريخ الشعوب من كرٍّ وفرٍّ، ونصر وهزيمة، وقوة وضعف.

ولذلك إذا اشتمل إقليم الدولة على غير واحدة من الجماعات السياسية، أو اشتملت أشطارًا من جماعات سياسية بموجب ما حدث من تقسيمات للحدود السياسية أملتها علاقات القوى بين الدول الأقوى، فإن ذلك ينعكس خللاً في موازين العلاقات بين المواطنين داخل الدولة المعنية. وهنا يبرز دور «المواطنة» بحسبانه وصفًا حاكمًا للعلاقة بين دولة وشعب. بمعنى لزوم أن يكون هذا الوصف هو مناط إيجاب الواجبات واستحقاق الحقوق، ومناط المشاركة في الشؤون العامة.

فإذا كانت الدولة تقوم على جماعة سياسية واحدة، وجب أن تصاغ مؤسساتها من حيث التكوين العضوي لها، ومن حيث الشاغلين لمناصبها الرئيسية وذوي الإرادة والنفوذ فيها والقابضين على مفاتيح حركتها، وجب أن يكونوا ممن يضمهم الوصف الغالب الذي قامت على أساسه الدولة، وألا يقوم مانع من شَغْل مناصبها يتعلق بمن توافر فيهم الوصف العام المذكور، ولا أن يقدم بالعرف العملي المطبق ولا القانون النافذ ما يمنع ذوي الانتماءات الفرعية من تولّي مناصب الدولة وشَغْلها، ما دامت انتماءاتهم الفرعية مندرجة في شمول الانتماء العام الذي تبلورت به الجماعة السياسية وانبنت به الدولة.

(٤)

وفي النظر الإسلامي، سعيًا لتلمُّس المقاصد في هذا الشأن، فإن من أول ما نتلقّاه من أصول الإسلام في هذه المسألة بطريق مباشر، هو «الصحيفة» أوردها ابن هشام عن ابن إسحاق في «السيرة النبوية»[1]، وهي صادرة عن رسول الله ﷺ في أول عهده بالمدينة، وهي ذات دلالات سياسية وفكرية ترشدنا إلى الطريق الصواب في التعامل مع الجماعات البشرية، وفي تحول دوائر الانتماء من دائرة سابقة حاكمة لغيرها إلى دائرة لاحقة محكومة بغيرها، وتوضح ما نسميه الآن «الجماعة السياسية» على أول عهد الإسلام بالمدينة ونشوء دولة المسلمين فيها.

ونحن نتعامل مع نص الصحيفة هنا، لا بوصفه مجرد حدث تاريخي تُستدعَى منه خبرة الأحداث والتصرفات، ولكن يجري التعامل معه بحسبانه ذا دلالة نصية عابرة للأزمان وتستدعى عبر الزمن على النوازل المتشابهة، وهذا مما يسعه مفهوم المقاصد فيما

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية ١/٥٠١.

نصور، ويكون ذلك لا بطريق إنزال حكم النص مباشرة، ولا بطريق القياس لحكم غير منصوص على حكم منصوص، ولكن بطريق استخلاص المقاصد؛ لأن المقاصد إنما يمكن الوصول إليها لا من النصوص وعللها وحكمها فقط، بل يمكن ذلك عبر أحداث تاريخ الرسالة المحمدية في عهد الرسول ﷺ.

ونحن هنا لسنا أمام مجرد تاريخ من التاريخ، ولكننا أمام حدث ذي أهمية بالغة، لكونه من أوائل ما تشكلت به الجماعة الإسلامية في صورتها السياسية عقب الهجرة ومع نشأته ﷺ.

ورد بالصحيفة أنها كتاب من الرسول «بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»، فهي كتاب بين جماعات ممن ذكر يجمعهم الإيمان والإسلام، وذكرت الصحيفة «أنهم أمة واحدة من دون الناس»، فهم بأقوامهم وجماعاتهم المتعددة صاروا أمة أي جماعة، وهم مع تعدد انتماءاتهم الجماعية صاروا جماعة ذوي انتماء واحد.

ثم بينت الصحيفة أن المهاجرين من قريش «على ربعتهم[١] يتعاقلون[٢] بينهم» أي إنهم على حالهم وعلى تضامنهم، ومن ثم فإن الانتماء الشامل للإيمان والإسلام يقر بقاء الانتماءات السابقة بوصفها انتماءات فرعية.

ثم عددت الصحيفة الأقوام، قومًا قومًا «وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين»، فلكل من الطوائف المعينة بذاتها هذا التكافل، ثم يرد بعد ذلك

---

(١) الربعة: الحال التي جاء الإسلام وهم عليها. النهاية لابن الأثير ١٨٩/٢.

(٢) يعني: يأخذون الديّات ويعطونها. انظر النهاية لابن الأثير ٢٧٩/٣.

الانتماء الأعلى «ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين...».

ثم ذكرت: «وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس» تأكيدًا على الانتماء الأشمل برابطة الإيمان والإسلام، بحسبانها تؤسس لما نسميه اليوم «**الجماعة السياسية**» و«**المواطنة**».

وإذا كانت الجماعة السياسية قامت على أساس الدين الإسلامي، فهي وقتها جمعت من غير المسلمين من أهل يثرب، فذكرت الصحيفة: «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم...» ثم ورد بالصحيفة «أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عَوْف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم..». وكذلك ليهود بني النجار وغيرهم ممن عددتهم الصحيفة بأسمائهم، بحسبان كل منهم مثل يهود بني عَوْف، وذكرت أن بينهم و بين المسلمين «النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصح والبر دون الإثم.. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة...».

من هذا نلحظ ما يلي:

- إن ثمة جماعة سياسية نشأت بجامع الإيمان والإسلام كما عبرت الصحيفة، وهي نشأت من العديد من الجماعات التي كانت قد قامت على الجامع القبلي، وإنما نشأت لا ليس المسلمين من هذه القبائل فقط، ولكنها ضمت أيضًا مهاجري مكة وأهل يثرب.

- إن هذه الجماعة السياسية الناشئة، لم تُلغ الجماعات السابقة التي كانت قد قامت على الانتماء القَبَلي، ولكنها ضمتها إليها وألحقتها بها، فصارت القبيلة انتماءً فرعيًا داخل الجماعة الدينية السياسية.

- إن الجماعة السياسية التي قامت على أساس ديني اعتقادي، ضمت داخلها من لا يتبعون هذا الدين من اليهود أقوامًا وأقوامًا، وذلك على سبيل المساواة في الحقوق والواجبات.

- إن أساس قيام هذه الجماعة السياسية الجديدة، هو الحماية من المخاطر الخارجية عليهم مع تحقيق التساوي والتكافل بين بعضهم البعض جماعات وأفرادًا.

- أن هذه الجماعة الناشئة بما تضم من جماعات فرعية قامت على أساسها الدولة. وهي أول دولة عرفها الإسلام على عهد رسول الله ﷺ.

(٥)

بالنسبة للجماعة السياسية، فعادة ما ينظر فقهاء المسلمين القدامى، مثل الماوردي (ت٤٥٠هـ)، إلى المسلمين بحسبانهم جماعة سياسية واحدة، الأصل أن يحكمها إمام واحد. وهم يستندون في ذلك إلى حال المسلمين في صدر الإسلام، ورفضهم منذ وفاة الرسول ﷺ أن يكون للأمة أكثر من إمام واحد. لذلك كانت النظم الغالبة عليهم عند النظر في تعدد الأئمة أنه فتنة لأنه لا يقوم نظر سليم يعتمد على أن يكون للأمة أكثر من حاكم واحد. وغالب ما ورد في أحاديثهم عن تعدد الجماعات الإسلامية، إنما ورد بمناسبة الحديث عن تعدد الخلافة، وهو أمر غير جائز، لأنه يعني القول بإمكان قبول حاكمين لدولة واحدة، وهو تصور يستحيل على الفقه القانوني قبوله، شرعيًا كان هذا الفقه أو وضعيًا.

لذلك نجد الماوردي في «**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**» يقول: «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم»[1]. فأبو الحسن الماوردي يجوّزه إذن.

ثم تكلم بعد ذلك عمن يكون الإمام منهما إن حدث هذا التعدد، فهو لم يتصور إمكان قيام وضع «شرعي» تتعدد فيه الجماعات الإسلامية السياسية، ولا إمكان أن تنشأ الدولة غير مطابقة للجماعة السياسية الواحدة، على ما نرى ذلك في العصر الحديث، وبخاصة منذ انتهاء الخلافة بين سنتي ١٩٢٢ – ١٩٢٤م.

وبعد انتهاء الخلافة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، تعرض لهذا الأمر السيد محمد رشيد رضا في كتابه «**الخلافة أو الإمامة العظمى**» (سنة ١٩٢٢م)، فتكلم أولًا بطريقة السلف في الخلافة وشرائط توليها ونصْب الخليفة، وغير ذلك، ثم تكلم عن «وحدة الخليفة وتعدده»، فهو لم يبدأ بالحديث عن الجماعة السياسية إنما بدأ بالحديث عن الحكومة، ثم عرض لوحدة الحكومة أو تعددها. وإن رسم السياق على هذا النحو ينتهي بالناظر إليه إلى أن في التعدد فتنة ونزاعًا على السلطة بين أكثر من شخص أو أكثر من قوة في بلد واحد. وهو نزاع إن جرى لابد أن ينتهي إلى الواحدية، ولكن السيد رشيد رضا أعقب ذلك بذكر آراء في الفقه الإسلامي الحديث تجيز عقْد الخلافة لإمامين، من ذلك قول القائل: «لا يجوز العقد لإمامين في صِقْع متضايق الأقطار، أما في متسعها بحيث لا يسع الواحدَ تدبيرُه فهو محل الاجتهاد». وقول القائل: «التعدّد للضرورة أقوى من قول الجمهور بإمامة المتغلّب للضرورة».

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة ١٩٧٨م، ص٩.

ثم نقل عن السيد صدّيق حسن خان: «إن كانت واحدية الإمامة الإسلامية قائمة على اختصاصها بإمام واحد. وأما بعد انتشار الإسلام واتّساع رقعته وتباعد أطرافه فعلوم أنه قد صار في كل قُطْر أو أقطار الولاية إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في غير قُطْره أو أقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيّعة على أهل القُطْر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه...».

ثم ذكر أن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب، وكذلك أهل ما وراء النهر بالنسبة لليمن... وهكذا.

وقد عدّ رشيد رضا هذا القول أنه «اجتهادٌ وجيهٌ»، ولكنه انتهى إلى أن جمهور المسلمين على أن تعدد الإمامة غير جائز، وأن التعدد يكون للضرورة بشرط ثبوتها، ثم حث المسلمين على تحرير بلادهم من سيطرة الأجانب؛ لاستعادة الوحدة بينهم[١].

وقد أشار شيخ الإسلام الأخير بالدولة العثمانية، الشيخ مصطفى صبري، الذي نزح من تركيا الكمالية بعد انتهاء الخلافة، في كتابه «**النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**» إلى موضوع تعدد الحكومات الإسلامية: «قلنا عدم جواز التعدد إنما هو من جهة مزاحمة كل من الحكومات الإسلامية بالأخرى، فتنتقص قوة الكل أو لا يتكون شيء منها رأسًا... فإذا جاز تعدد الحكومات الإسلامية، بل كان ذلك ضرورة بُعْد الشُقّة، ولم يمنع التعدد تكون كل منها برأسها، فلا مانع إذًا من تعدد الخلافة

---

(١) السيد محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة ١٩٢٢م، ص٨٥.

والخلفاء، نعم إن الأصوب والأنفع اتخاذ واحد منهم خليفة أعظم، يعم نفوذه على الجميع...»[١].

وأشار إلى أن هذا الأخير هو ما تمناه السيد محمد رشيد رضا، وأن مراجعة آراء الشيخ مصطفى صبري تظهر أن معنى الخلافة عنده هو «**الاحتكام إلى الشرع الإسلامي**».

وفي الدراسة التي أعدها الدكتور عبد الرزاق السنهوري «**الخلافة وتطورها لتصير عصبة أمم شرقية**»[٢]، أشار سنة ١٩٦٢م إلى مبدأ وحدة الخلافة وحالات الانفصال عنها، وأسمى الخلافة الواحدة «**خلافة صحيحة**» وغيرها «**خلافة ناقصة**»، وذكر أن الخلافة الصحيحة هي الخلافة الواحدة، وهي – حسب الأصل – لا تقبل تفردًا في الدول ولا الخلفاء، واستند في ذلك إلى عبارة الماوردي سابقة الذكر، مشيرًا إلى أن هناك من شذ فأجاز التعدد أو ذكر أن ثمة رأي لفقهاء جدد يتكلم عن إمكانية تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة، وأن أساس هذا الرأي الجديد هو فكرة الضرورة، بحسبان أن الاعتبارات الواقعية قد تغلبت.

ولا يتسع المجال للاستطراد في هذه المسألة، إنما قصدت أن أشير إلى عدد من الأمور إشارة موجزة، وهي أن الفقه الإسلامي التقليدي في عمومه لم يركز على مسألة الجماعة السياسية، إنما كان تركيزه الرئيسي على الخلافة، وأنه في صدد التعرض لوحدة الحكومة أو تعددها نظر إلى الأمر فأنكر ما يفضي – في النزاع – إلى صراع

---

(١) د. مصطفى حلمي: **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، ومعه نص كتاب «**النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**»، للشيخ مصطفى صبري، القاهرة ١٩٨٥م، ص١٤٦.

(٢) *Le Califat, son évolution vers une Société des Nations Orientales, Paris 1920*. وانظر أيضًا عبد الرزاق السنهوري، د. توفيق الشاوي: «**فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**»، القاهرة ١٩٩٧م.

الشرعيات، إذا تعدد المتولُّون للحكم، ومن أجاز التعدد شرطه ببعد المسافات وربطه بالإمكانية الواقعية.

وقد أشرت في ذلك إلى ثلاثة أعمال جمعه ثلاثتها أنها كتبت ونشرت في النصف الأول تقريبًا من عشرينيات القرن العشرين، عندما كانت الخلافة الإسلامية قد أُلغيت بزوال الدولة العثمانية منذ ١٩٢٢ - ١٩٢٤م، وإعلان الجمهورية التركية، وأن كلًّا من الكتب الثلاثة كان يميل إلى النظر التقليدي بالنسبة لوحدة الخلافة ووحدة الجماعة الإسلامية، ولكن ثلاثتهم مع هذا الميل كشف عن وجود رأي آخر يقر بالتعدد، ولم يعتبره خارج محيط الأصول الفقهية الإسلامية، وإنما نظر إليه في ضوء حالات الضرورة التي يتعين أن تُقدَّر بقدْرها، أو في ضوء ما يفرضه الظرف الواقعي من أحكام أو في ضوء ما تقصُر دون تحقُّقه الإمكانات.

والحال أن الوحدة المبتغاة أو المستهدفة، إن كانت تحققت في صدر الإسلام، وإن كانت تصلح هدفًا تتغيّاه أمة المسلمين في كل حين، وتستهدفه مستقبلًا بأسلوب أو آخر من أساليب التنظيم الدولي والتحالف، فإن الواقع التاريخي من قبل إلغاء الخلافة في عشرينيات القرن العشرين، قد عرف تعددًا متتابعًا، وعرف تعاصرًا بين الحكم العباسي في بغداد والحكم الأموي في الأندلس، وعرف تعاصرًا بين حكم العباسيين أيضًا وحكم الفاطميين في مصر والمغرب، وعرف تعاصرًا متعددًا بين الصَّفويين والعثمانيين، ودول المماليك وهكذا. فلم يكن التنائي الجغرافي فقط هو سبب التعدد، إنما كان يستند أيضًا إلى أسباب تاريخية أو إقليمية أو مذهبية، كل ذلك يدخل في إطار ما رآه الفكر التقليدي من أوضاع الضرورة، وهو ما ينبغي النظر إليه اليوم في ضوء أوضاع الواقع ومعالجاته، فننظر في الجماعة السياسية وما تجتمع من الأسباب التاريخية لصياغتها على نحو أو آخر في تشكُّل الجماعات السياسية.

(٦)

ونحن إذا راجعنا مفهوم الجماعة السياسية لدى بعض من كبار مفكري الإسلام السياسيين المعترَف بريادتهم في القرن العشرين، نلحظ مثلًا أن أبا الأعلى المودودي ينظر إلى القومية بحسبانها مرادفة للتعصب العِرْقي وأنها الأساس الذي تقوم عليه روح المحاربة بين الأمم[١]. ولكن كتابات المفكرين المصريين ذوي الاعتبار والذيوع لا تنظر إلى القومية بهذا الغلو، ود. يوسف القرضاوي يرفض في القومية ما يراه من أثر الفكر العَلْماني فيها وأنها تقدم رابطة الأرض على رابطة الدين، ولكن من جهة أخرى يرى أن ما تنادي به من تجمّع للشعوب العربية هو نواة طيبة للاقتراب الإسلامي الأعم، ويستند في ذلك إلى أقوال للأستاذ حسن البنا. ويرى ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباطًا عضويًّا[٢].

وكذلك نلحظ في كتابات الشيخ محمد الغزالي، أنه ينتقد في القومية لكونها مفهومًا وجامعًا وفد من الغرب ليحل محل «العقيدة»، لتفكيك وحدة المسلمين، ولكنه يقول: إنه إن عاش الإسلام في كنف الحكم القومي فلا بأس به، والمسألة لديه هي مدى اقتران الإسلام بالعروبة في بلادنا[٣].

ويبدو من هذه الإشارة السريعة أنه إن كان ثمة ما تلتقي فيه نظرة الغزالي والقرضاوي مع المودودي في تركيبة الجماعة السياسية الدينية، فإن ثمة بونًا واضحًا يفصل

(١) أبو الأعلى المودودي، بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية، القاهرة، ص١-١٦.

(٢) يوسف القرضاوي، حتمية الحل الإسلامي، الجزء الأول: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا. الجزء الثاني: الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

(٣) محمد الغزالي، من هنا نعلم، القاهرة ١٩٧٠م، حقيقة القومية العربية، القاهرة ١٩٧٣م.

بين النظرتين من حيث المورد التاريخي السياسي ومن حيث المآل التطبيقي، وأبو الأعلى يرى في الجامع القومي صنواً للبلاء، لأنه كان صاحب دعوة انسلاخية يزكي بها انسلاخ مسلمي الهند من هنديتهم، فكان تحقيق الانتماء الإسلامي لديه لا يتم إلا بنفي الهندية، وألجأه ذلك إلى أن يحيل الجامع القومي إلى محضن كونه جامعًا لسلالات عرقية، رغم عدم صحة هذا الزعم على إطلاقه بطبيعة الحال، ورغم أن مفكرًا إسلاميًا ذا شأن كبير هو مالك بن نبي يرى في انسلاخ مسلمي الهند عن الهند ما أضر بالمسلمين وبالهند أيضًا، على أن المتصور الآن مما ذكر هو أن فكر المودودي بشأن الجماعة السياسية لا يصح فصله عن رؤيته لظرفه التاريخي، ولا عما أراد أن يوظّف فيه هذا الفكر في ظرفه التاريخي.

وعلى خلاف نظرة المودودي نلحظ أن الجانب العربي صدر في نظره إلى القومية عما عايش من واقع تاريخي، فهو يرفض كلا الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا تفكيكًا وتفتيتًا للجماعة الإسلامية في القرن التاسعَ عشَرَ، ثم يقبلهما متحفظًا عليهما لما يمكن أن تفضي إليه مستقبلاً من تجميع لوحدات إقليمية مبعثرة، ومن ثم تكون العبرة في النظر المتعلق بالجماعة السياسية هو ما تفضي إليه من تجزئة وتفكيك أو من توحيد وتجميع.

ونحن نلحظ في هذا الجانب، أن جوهر ما هو مطلوب مما لا يمكن التغاضي عنه، هو أن يكون الحكم إسلاميًا، وأنه حسبما يذكر الشيخ الغزالي «لا جناح على الحكم القومي إن مكن للنظام الإسلامي أن يعيش في أطلاله. وهذا الاقتراب عينه هو ما نلحظه في كتابات شيخ الإسلام التركي مصطفى صبري، الذي رفض حكم مصطفى كمال أتاتورك وعاش بمصر بعدها، فهو يذكر عن الخلافة أنها حكومة مقيدة بأحكام الإسلام وأن «صفة الخلافة موجودة في جميع الحكومات الإسلامية المستجمعة لشرائطها على قدر الإمكان، وإن كان العرف العام على امتياز واحدة معينة من تلك الحكومات بها...»

فاللازم في تحقيق الخلافة رعاية الحكومة لشرائطها الإسلامية، فيكون اتصاف الحكومات الإسلامية بالخلافة على قدر تلك الرعاية...»[1]، ولذلك أجاز التعدد.

ومن ذلك يبدو لي أن جوهر ما يتعلق بالحكم الإسلامي، ليس هو النطاق الإقليمى ولا النطاق الشعبي الذي تتحدد به الحكومة أو الجماعة السياسية، وإنما هو متعلق بالمرجعية الشرعية الإسلامية كمرجعية يصدر عنها النظام والمعاملات.

ومتى كان ذلك كذلك، وكان الموقف الإسلامي يقبل تعدد الحكومات باعتبار ذلك مما تتّسع له الآراء الشرعية الصادرة عن الإسلام، وحتى إذا كان التعدد هنا تعدداً تفرضه الضرورة ويقدّر بقدْره ويبقى لحينها، فإن الضرورة هنا يتعين أن نفهمها على أنها هي ما يفرضه الواقع من ضوابط تحدد حركية التشكل التاريخي للجماعات البشرية وما يقدم من حكومات، ويبقى الأساس الذي يقدم عليه الموقف الإسلامي هو الانصياع للمرجعية الشرعية الآتية من القرآن والسنة في ضبط نظم الحكم والمعاملات والعلاقات.

بمعنى أن النظر الإسلامي في هذا الشأن الذي يرد الحديث عنه، إنما يتعلق بمرجعية النظم والمعاملات التي تحكم الجماعة، فيتعين أن تصدر في النظر الإسلامي عن الإسلام، وأما وحدة الجماعة السياسية وتعددها ونظام المواطنة وعلاقة الدولة بذلك ونطاق حاكميته، فهي مما يتسع النظر الإسلامي بشأنها للحركية التاريخية، وما تفرضه من فروض مرحلية، وما تمليه من إملاءات في كل حين. ونحن وحدنا لا نصنع التاريخ، بل نشارك في صنعه حسب القدرة والجهد، ولكننا لا نملك إلا بذل الجهد في التعامل في الواقع التاريخي في كل حين.

---

(١) د. مصطفى حلمي، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، ومعه النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، للشيخ مصطفى صبري، ص١٤٥، ١٤٦.

(٧)

ويمكن الحديث في هذا الموضوع كذلك بذكر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، حسبما ترد في كتب هذا العلم، ووصلها بموضوع المواطنة، من حيث تجنب الفتنة، ودفع الحرج، والأخذ بموجبات الضرورة والاعتدال في التشريع والأخذ بسنة التدرّج، ولكن ما يحسن التعرض له بتركيز أدق هو ما يتعلق بالمسائل المختلَف عليها التي تنجم عن الإقرار بجماعة سياسية عامة تشمل المسلمين وغيرهم، ويُستبق مبدأ المساواة التامة في كل جوانبها، ذلك أنه لا أحد يجادل من خلال الفكر الإسلامي في قيام جماعة سياسية تكون مرجعيتها الشريعة الإسلامية، ويكون فيها من غير المسلمين مَن تتشكل منهم الجماعة مع المسلمين، إنما الخلاف هو في ما يترتب على ذلك من قدر المساواة في الحقوق والواجبات، ولا يظهر أيضًا أن أحدًا ذا اعتبار ينكر المساواة في وجوه النشاط والمعاملات الخاصة، فإن المستقر الظاهر أن لهم ما للمسلمين وأن عليهم ما على المسلمين.

ولكن وجه النظر يتعلق بالولايات العامة، وهل يتساوى غير المسلمين مع المسلمين في شأن أهلية القيام بها؟ وما مدى هذه المساواة والمشاركة بينهم في شأنها؟

ينقل أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه «الأموال»[١] عن محمد بن كثير أن «أحق ما اقتُضِي به ووُقف عليه حكْمُ الله تبارك وتعالى، وأحقّ الوصايا بأن تحفظ وصيةُ رسول الله ﷺ، وقوله: «**من ظلم معاهَدًا أو كلفه فوق طاقته فأنا حَجِيجُه**»[٢]، من كانت له حرمة في دمه فله في ماله والعدل عليه مثلها، فإنهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى

---

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تعليق محمد خليل هراس، ١٩٨١م، ص١٦٧.

(٢) أخرجه أبو داود ٣/١٧٠ (٣٠٥٢).

بلد في سَعة، ولكنهم أحرار أهل ذمة، يُرجَم مُحْصَنُهم على الفاحشة، و نساؤهم نساؤنا؛ من تزوجهن منا القسم والطلاق والعدة سواءٌ»[١].

وخلاصة القول كما يذكر الدكتور عبد الحميد متولي نقلًا عن الشيخ عبدالوهاب خلاف: «إن وضع غير المسلمين من أهل الذمة في البلاد الإسلامية لم يكن يخضع عبر عصور التاريخ للاعتبارات الدينية فحسب، بل كان يخضع كذلك للاعتبارات السياسية، وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة والمسلمين»[٢].

وترتبط أحكام في القرآن بهذه الأمور وبمناسبتها وأوضاع إعمالها، حسبما ينقل أبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس، أن قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] قال: كان ذلك يوم بدر والمسلمون يومئذ قليل، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤] بما يمكّن من الفداء[٣].

فثمة أمور:

أولًا: أن الجماعة السياسية حتى وإن كانت تشكلت بالجامع الثقافي الإسلامي، فهي تقبل وجود غير المسلمين بالمشاركة فيها، فما بال إن قامت الجماعة السياسية على أساس من اللغة الواحدة وضمت في رحابها من تجمعهم اللغة أو الإقليم مع تعدد دياناتهم.

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، ص١٦٧.

(٢) د. عبد الحميد متولي، بحوث إسلامية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٩م، ص٤٥.

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، مرجع سابق، ص١٢٩.

وثانيها: أن غير المسلمين يشاركون في هذه الجماعة التي تضمهم بغير ظلم وبالمساواة في شؤون الحياة، وأن ما يتعلق بالمشاركة فمرجعه إلى الولاء والصفاء مما نلحظه في أحكام الصحيفة المدنية السابق الإشارة إليها.

فإذا كانت المواطنة هي صفة الفرد في الجماعة التي قامت على أساسها الدولة، فتحقيقًا لهذه الصفة في شمولها على نطاق الجماعة، أن تتوافر بموجب المواطنة المساواة في المراكز القانونية والسياسية لكل من شملتهم الجماعة واتصفوا بصفتها التي قامت على أساسها الدولة، حتى من كانوا على تنوع وتباين في انتماءاتهم الفرعية المندرجة في الوصف العام للجماعة الوطنية.

ونحن نعرف أن صيغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م ينص في مادته الأولى على أن «يولد جميع الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق..»، وهذه الصيغة المشهورة تكاد أن تكون هي ذات صيغة العبارة التي نقلت عن عمر بن الخطاب: «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»[١]. ويؤكد معناها أن قائلها لم يكن مفكرًا ولا كاتبًا، إنما كان حاكمًا وقالها في عز سطوة الحكم والولاية ليلزم عمال دولته بها، وأنه لم يكن يمثل شعبًا مقهورًا، إنما كان يرأس القوة الإسلامية الغالبة، وأنه قالها ليحمي بها غير المسلمين المغلوبين.

وهذه العبارة بقيت يتناقلها عبر القرون والأجيال تلاميذ المدارس وصبية الكتاتيب في بلاد المسلمين، وهذا أحمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨١م في مصر، يقف بجواده يواجه حاكم مصر في ميدان عابدين في ٩ سبتمبر ١٨٨١م ويقول له: «لقد ولدتنا أمهاتنا أحرارًا ولن نُستعبَد بعد اليوم»، ولم يكن عرابي طالَع إعلانَ الاستقلال الأمريكي في سنة

---

(١) ابن الجوزي، مناقب عمر ٩٨، ٩٩.

١٧٧٦م، ولا إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي في ١٧٨٩م إنما كان يرد ما عرف عن عمر مما تعلمه في قريته وهو صبي.

والقرآن الكريم عندما يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: ١٣] إنما يشير إلى وحدة النشأة للناس كافة، والرسول الكريم ﷺ يوصي المؤمنين في خطبة الوداع: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب»[1]، ثم يؤكد أن لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أبيض إلا بالتقوى.

وبهذا يتقرر أصل التساوي بين البشر جميعًا حسب خَلْقهم الأول، وبقول الرسول الكريم يتقرر أن التفاضل بين الناس بعد ذلك، إنما يرد من الفعل الإرادي للبشر وهو التقوى، وبهذا فإن الناس لا يتفاضلون إلا بما في مُكْنة كل منهم من وجوه الخيارات الإرادية المتاحة للناس والتي ترد بشأنها تبعة الثواب والعقاب.

والمساواة تعني منع التمييز بين الناس بوصف يَعْلَق بهم أو بسبب يَلْحَق بهم، دون أن يكون لإرادتهم دخل في هذا التعلق أو الإلحاق، وأن يقوم هذا الوصف أو السبب لديهم على وجه الاطراد، دون أن يكون فى مُكْنتهم بالعمل الإدارى أن يرفعوه أو أن يتجاوزوه، وأن يقوم أي من هذه الأوصاف أو الأسباب لدى جماعات من البشر تشترك فيه، وتلك هي الأسباب والأوصاف المتفقة بالجنس أو بالعنصر أو لون البشرة أو اللغة الأصلية أو العقيدة التي نشأ القوم عليها.

والمساواة تعني أن تنظر الجماعة إلى الأفراد والجماعات الفرعية المكوّنة لها والمندرجين فيها، تنظر إليهم بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يميّز فردٌ عن الآخرين إلا أن

(١) أخرجه البزار في مسنده (البحر الزخار) ٣٤٠/٨ (٢٩٣٨)، وانظر الهيثمي: مجمع الزوائد ٨٦/٨.

تكون أوصافًا مكتسبة كشروط التعليم والخبرة والمهارات، أو على الأقل – إن لم تكن أوصافًا مكتسبة – أن تكون أوصفًا مفارقة وغير لصيقة بالفرد التصاقًا شبه دائم، كشرط بلوغ سن معينة للتمكن من أمر معين أو تولّي عمل معين، فالسن إن لم يكن شرطًا مكتسبًا فهو شرط مفارق، يطرأ على الإنسان ويتجاوزه.

ومن ذلك فإن المساواة بمعنى أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، هو أمر يُطمأن إلى قيامه ضمن مقاصد الشرع الإسلامي، ولكن تبقى مسألة الولايات العامة، فما يتعين النظر فيه الآن.

(٨)

نستطرد من ذلك إلى نقطة أحسبها مهمة، ذلك أن من سوابق الفتاوى وأقوال السلف ما تقوم به قرائن على تزكية حكم معين بحسبانه هو ما لا مَحِيدَ عنه، ويلاحظ ذلك كثيرًا فيما كتب عن أحوال غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، كما ستجيء الإشارة إن شاء الله، ولكن علينا في هذا المجال أن ننظر لأية فتوى أو قول لواحد من الفقهاء أو حتى للصحابة أو التابعين، ننظر إلى قوله أو فعله، ليس فقط بمقتضى القياس المنطقي للحكم الذي يزكيه، ولكن ننظر كذلك في واقع الحالة التي كان ينظرها، وتقديره لها في إطار الظروف المحيطة.

وأنا عن نفسي أوضح للقارئ أنني فقهت القانون في مواقع القضاء والإفتاء، أي في مواقع إدراك أثر القول على الحالات المرئية والملموسة والمعيشة، وتعلمنا من شيوخنا في القضاء ما كان يعبر عنه بعض المتفقّهين منهم يرحمه الله بقوله: «إذا تداخلت مشروعية الأمر في مناسبته وجب لكي يكون الأمر مشروعًا أن يكون مناسبًا».

ونحن نقرأ لابن القيم الفصل الشهير الذي أورده في كتابه «**أعلام الموقعين**» بعنوان: «في تغير الفتوى واختلافها حسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والثبات والعوائد»[١]، وهي في نظرنا تتعلق بالأفعال أو بالأحكام على الأفعال بما تعتبر رحمة أو عدلًا أو مصلحة أو حكمة.

ونلحظ أن الاختلاف إنما يجد سنده في الغالب من ترجيح آراء للإفتاء أو القضاء مما تسعه النصوص وترجّحه مقاصد الشرع الحنيف. ومن ثم عينيات هذه الفتاوى والأقضية إنما تعتبر – في الغالب – مما أنتجتها الترجيحات المقاصدية، دون أن تعتبر بذاتها ثابتة على مر الزمان والمكان وتنوع الأحوال والمصالح المتجددة والمتغيرة. وهذا ما يميز بين الشريعة والفقه، لأن الفقه اجتهاداتُ بَشَرٍ يصيبون ويخطئون، وصوابهم في تطبيقات تتصل بأوضاع اجتهاداتهم، بينما الشريعة ثابتة بما تشمله من سعة وقدرة على استيعاب التنوع في الاجتهاد في إطار ضوابطها وحدودها.

يقول ابن القيم: «إذا كان إنكار المنكَر يستلزم ما هو أنكَرُ منه وأبغضُ إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره»[٢].

وبهذه العبارة الهادية أن الحكم المختار للفتوى قد لا يختلف فقط اختلاف زمان ومكان ومصلحة عامة، ولكنه قد يختلف اختلاف تقدير ووزن، بما نسميه مناسبة الأمر أو ملاءمته، فالأمر الذي تنكره يرى ابن القيم أنه قد يزول أو يخلفه ما هو أنكر أو أقل إنكارًا، فثمة تقدير لما سيخلفه بعد زواله وثمة ربط للحكم بمآلاته وتأثر الفتوى بوجه التقدير لما هو ملائم ومناسب.

---

(١) ابن القيم، **أعلام الموقعين**، ج٣، ص٣٨.

(٢) ابن القيم، **أعلام الموقعين**، مرجع سابق ج٣، ص٤.

ويضرب العالم الكبير الأمثلة لذلك: من سقوط حد السرقة عام المجاعة[١]، وصدقة الفطر حسب قوت المخرجين[٢]، ورد صاع من تمر من المصرّاة[٣]، وطواف الحائض بالبيت[٤]، وكل ذلك للتخفيف عن المكلّفين امتثالًا لقاعدة أن الأمر إذا ضاق اتسع، وهو يشير إلى رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس بحسبان ذلك من وجوه اختلاف المكان بين المعمول به في المدينة وبين الجاري في مصر[٥]، وكذلك يشير إلى فتويين لعمر ابن عبد العزيز بين المدينة والشام عن الشهادة بشاهد ويمين[٦]. ثم يتكلم عن المقاصد تغير أحكام التصرفات[٧].

والملاحظ هنا أن الاختلاف في الرأي وفي الإفتاء سائغ على النحو المشار إليه، في إطار ما تسعه نصوص الأحكام من وجوه الرأي والنظر، وهذا لا يتعلق فقط في الاختلاف في فهم عبارات النصوص ومعناها المستفاد من سياقها، ولكنه اختلاف في إطار ما تسعه النصوص في تطبيق على الواقع المتنوع بموجب اختلاف المكان وتنوع الحالات، والواقع المتغير بموجب تغير الأزمان وتتاليها. وهو اختلاف مصالح ورؤى الجماعات الفرعية في إطار الصالح العام المشمول بصالح الجماعة الوطنية؛ لأن الأمر ليس أمر منع وجواز فقط، ولكنه أمر تقدير وجوه النفع المتصور في الأوضاع السياسية المحيطة والأحوال الاجتماعية المعيشة.

---

(١) المرجع السابق ج٣، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٢.

(٣) المرجع السابق ج٣، ص١٣.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص١٤.

(٥) المرجع السابق، ج٣، ص٨٣.

(٦) المرجع السابق، ج٣، ص٨٥.

(٧) المرجع السابق، ج٣، ص٩٨.

والمقاصد هنا حاكمة فيما تسعه النصوص من ترجيحات من الآراء، وبخاصة بالنسبة للمسألة السياسية التي تتعلق بالجماعة الوطنية؛ وتكونها وحفظها لمصالح المندرجين فيها من الجماعات والأفراد.

(٩)

ثمة نصوص في القرآن الكريم تتعلق بالولاية، ويُستند إليها عادة في بيان قصْر ولاية الحكْم في الجماعة على ذات الأكثرية المسلمة فيها ممن تضمهم الجماعة الوطنية، وهنا يتعين النظر فيما إذا كانت هذه النصوص لها هذه الدلالة الصارمة التي تفضي إلى هذا المعنى وحده.

قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]. وقد ورد بتفسير «المنار» للسيد رشيد رضا إشارة إلى من يتكلمون في الدين بغير علم فيستندون إلى الآية وما في معناها من النهي العام أو الخاص، باعتبار أنه لا يجوز للمسلمين أن يحالفوا – أو يتفقوا مع – غيرهم «وفاتهم أن النبي ﷺ كان محالفًا لخزاعة وهم على شركهم»، ثم ينقل صاحب «المنار» عن الأستاذ الإمام محمد عبده أن النهي عن اتخاذ الأولياء ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ لأنها تعني تفضيل الكافرين على المؤمنين وإعانة للكفر على الإيمان». ويؤكد ابن كثير في تفسيره للآية على أن النهي في هذه الآية هو نهي من موالاة الكافرين واتخاذهم أولياء يسرون إليهم بالمودة من دون المؤمنين.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١].

ويشير تفسير «المنار» إلى ابن القيم، وأن غير المسلمين كانوا ثلاثة أقسام: قسم صالَح النبي، وقسم لم يصالح ولم يحارب، وقسم حاربه، وإن الآية نزلت لمّا قاوم بنو قينقاع الرسول، وذكر القرطبي أنها نزلت في قصة يوم أحد.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٥٧]. يذكر «تفسير المنار» بالنسبة لأهل الكتاب: «أنه ينهى عن موالاتهم بوصف فيهم ينافي الموالاة كاتخاذهم دين الإسلام هزوًا ولعبًا...». وبالنسبة للكفار فإن كان القصد «الولاية» بفتح الواو فالنهي يكون عنهم جميعًا وإن كان بالكسر للواو، فيكون النهي للهازئين منهم بالإسلام فقط. وذكر ابن كثير أن الإشارة لمن أوتوا الكتاب لبيان الجنس، أما القرطبي فيفهم منه الإشارة إلى التفرقة.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٤٤]، ويذكر «تفسير المنار» أن المقصود أنهم «يوالونهم وينصرونهم من دون المؤمنين... حذر الله تعالى المؤمنين أن يحذوا بعض ضعفائهم حذو المنافقين في ولاية الكافرين من دون المؤمنين، أي من غير المؤمنين، وعلى خلاف مصلحتهم»، وأشار إلى أن هذه الولاية كانت لنصرة اليهود والنصارى الذين كانوا حربًا على النبي والمؤمنين، بمعنى أنه لا يشمل من ليسوا كذلك كالذميين الذين استخدمتهم الدولة في أعمالها الحربية والإدارية، وأن لهؤلاء حكمًا آخر. وأظهر ابن كثير في تفسيره عبارة «من دون المؤمنين» ثم تحدث عن المنافقين.

وقال تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٨، ١٣٩]. ويذكر «تفسير المنار» «أي الذين يتخذون الكافرين المعادين للمؤمنين أولياء وأنصارًا،

متجاوزين ولاية المؤمنين وتاركيها إلى ولايتهم وممالأتهم عليهم؛ لاعتقادهم أن الدولة ستكون لهم».

وذكر القرطبي أن المقصود من يبتغون موالاة بني قينقاع، وأكد ابن كثير على قوله: ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، ورجح سيد قطب في «تفسيره» أن المقصود على الأرجح هم اليهود.

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٩]، والنص ظاهر في بيانه نطاق النهي.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: ١].

ويشير القرطبي في تفسير الآية إلى قصة حاطب بن أبي بلتعة وإخباره مشركي مكة عن بعض أمر الرسول، وكذلك أشار ابن كثير إلى الكفار «الذين هم محاربون لله ولرسوله، وللمؤمنين الذين شرع الله عداوتهم ومصادمتهم، ونهى أن يتخذوا أولياء وأصدقاء وأخلاء...».

وكذلك أشار سيد قطب في تفسيره في «ظلال القرآن» إلى هذا المعنى، وأشار في ذلك إلى نوع من ازدواج الولاء الذي يتعين الحذر منه.

يظهر من ذلك المعنى الذي أظهره الشيخ عبد الوهاب خلاف مما سبقت الإشارة إليه، وهو أن موضوع معاملة غير المسلمين في بلاد المسلمين لم يخضع للاعتبارات

الدينية وحدها، بل خضع للاعتبارات السياسية أيضًا وأخصّها مدى ما بدا من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين. وإن الأمر في سياق المقاصد المنبثة عن الغايات والمصالح، إنما يستفاد من إدراك وجوه الصوالح العامة التي تسفر عنها اعتبارات الزمان والمكان وغيرها، بمراعاة أن المقاصد هنا تتعلق بالمصالح العامة والغايات الكلية المستقرأة من خصوص الأحكام، وأنها في انطباقها بترجيح رأي على رأي آخر مما تسعه النصوص وتنبئ عنه، إنما تراعي أوضاع انطباق الحكم على الحالات التي تَجِدُّ والنوازل التي تَتراءى.

إن ما سبق ذكره من آيات القرآن الكريم، إنما هي أحكام تتراءى وجوه التفسير لها في ضوء مناسبات إعمال النص. ومن المعلوم والمفهوم - طبعًا - أن الحالة أو الحالات الواقعية التي عاصرت صدور النص التشريعي، هذه الحالة أو الحالات ليست هي سبب صدور النص، وإلا لم يكن النص نصًا تشريعيًا يتصف بالعمومية والتجريد، وإلا لكان النص مجرد واقعة تاريخية يستأنس بها فيما يستأنس من تجارب التاريخ، دون أن تكون لها صفة الإلزام التشريعي.

إن الأمر ليس كذلك ولكنه يتعلق بحالة أو حالات واقعية كانت مزامنة لصدور النص، وكانت من مناسبات صدوره، وبهذه المثابة تكون هي أو مثيلاتها «مناسبة» لإعمال النص، أي تعتبر مثيلاتها شرطًا لتوافر أوضاع إنزال حكم النص على الحالات المستجدّة الشبيهة، ونحن لسنا مع من يخطئ في تفسير بعض نصوص الأحكام فيحولها إلى محض وقائع تاريخية، ويفقدها وضعها كنموذج قابل للتكرار والانطباق في الحالات المماثلة لحالة تطبيقها الأول، ولكننا أيضًا في ظروف قيام أوضاع المعاصرة بين صدور النص وأوضاع معيّنة وتغير صياغات نصوص الأحكام الصادرة في حالات متنوّعة، ومع ما تفيده عبارات النص من سعة في المعاني وتنوّع يطيق تعدد الآراء، مع كل ذلك نرى أن نجعل مناسبات صدور النص مما يلقي الضوء عليه في تفسير نطاق

إعماله على الحالات المخصوصة التي تجد، فيترجح بذلك الرأي القائل بأن تصير الأوضاع المشابهة من الشروط التي يتعين توافرها لإنزال حكم النص على الحالات المستجدّة.

(١٠)

ويؤكد هذه المعاني الأخيرة وما نستخلصه من نصوص «الولاية» من حيث الدلالات اللغوية والتشريعية، فهي دلالات أعم وأكثر من أن تخصر في معنى وحيد يضيق عن استيعاب العديد من السياسات العامة والسلوكيات الخاصة التي قد تستدعيها الصوالح العامة في تنوعها وتجددها وتتاليها عبر الزمان والمكان.

لقد وردت مادة (وليَ) في «لسان العرب» بمعان عديدة، فالولي هو الناصر وهو المالك المتصرف. والولاية تشعر بالتدبير والقدرة، وهي السلطان والنصرة، والأولى هو الأحق وهو الأوفى والأقرب. والمولى هو الحليف أو ابن العم أو الناصر أو الجار والشريك، ويواليه أي يحابيه أو يحبه. ومولى القوم منهم، والمولى هو الرب والمالك والسيد والمنعم والمعتق، والناصر والمحب والتابع والجار وابن العم والحليف والعقيد والصهر.. والمعتَق، والمنعَم عليه.

والولاية بفتح الواو هي النسب والنصرة والصفة. والولاية بكسر الواو هي الإمارة. والولي هو الصديق والنصير، والموالاة ضد المعاداة، والمولى هو المالك وهو العبد. ويلي أي يلصق ويداني. وولَّي أي ابتعد[١].

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت ١٩٦٨م، ج١٥، ص٢٠٦ – ٢١٥.

ووردت ذات المعاني أيضًا في «تاج العروس»، وورد به أن التولية قد تكون إقبالًا كما ذكر القرآن الكريم ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٤٤]، أو تكون انصرافًا كما ورد في القرآن الكريم ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥].

ثم ذكر: «فهذه واحد وعشرون معنى للمولى، أكثرها جاءت في الحديث فيضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه»[١].

وكذلك ورد في «القاموس المحيط» أن من معاني اللفظ: المعتِق بكسر التاء والمعتَق بفتح التاء، ومن معانيه: المالك والعبد[٢].

ومن هذا نلحظ أن لفظ «الولاية» يرد من جذر لغوي له كل هذا الثراء في المعاني التي يشير إليها والتنوع الهائل، وهو يستفاد معناه المحدد طبعًا في كل مناسبة من السياق والذي استخدم فيه، ومكانه في نص العبارة المقولة، فيتحدد معناه والمقصود منه وفقًا للدرجة والقدر الذي يكشف عنه السياق، وهو يبقى له في إطار المعنى المستخدم في سياق العبارة، يبقى له قدر معتبر من السعة والمرونة وتنوع درجات المعاني التي تمكّن من إنزال حكمه على ما يستجد عبر السنين والقرون والأزمان، من تغيرات في أوضاع ولايات الناس على الناس، من ولاية الأب على ابنه، إلى ولاية الحاكم المستبد على شعبه، إلى ولايات نظم وحكومات القرون الوسطى، إلى ما يحل محلها في العصور الحديثة، ومن ولايات الغرب إلى ولايات الشرق، ومن شيوخ القبائل إلى نظم الديمقراطيات الشعبية، ومن القيادات الفردية إلى القيادات الجماعية.

---

(١) الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت ١٩٦٦م، ج١٠، ص٣٩٨- ٤٠٠.

(٢) طاهر الزاوي، ترتيب القاموس، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٩م.

وهذا درس قرآني نتعلم منه أساليب صياغة النصوص بقدر ما تمكننا منه طاقتنا على الاستيعاب البشري لدروس القرآن الكريم، كما استخدم القرآن لفظ «القروء» في بيان عدة المطلّقة، استخداماً يدور بين الطُهر والحيض، ليكون في اختلاف المعنيين بين ثلاثة من كل منها يتخللها اثنان من الأخرى، ليكون في ذلك اختلافاً يسع تنوع احتياجات الناس حسب الأعراف والعادات السائدة لديهم في جماعاتهم، وهذا جميعه من وجوه قول سفيان الثوري: «لا تَقُلْ اختلَفوا بل قُلْ: توسعوا».

ورحم الله عبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣هـ) الذي أشار في كتابه «الميزان الكبرى» إلى أن «عين الشريعة هي الآراء كلها، وأن أي رأي منها وحده هو شريعة غير كاملة، ذلك أن الاختلافات تؤدي إلى وجوه تشديد ووجوه تخفيف مما يناسب في درجة اختلاف البيئات وتنوعها».

وفي هذا السياق تلزم ملاحظة أن المقاصد يتعين أن تكون من الشمول والعموم، بحيث تسع هذا التنوع والثراء في المعاني لتحيط بالجماعات البشرية في أحوالها السياسية والاجتماعية والوطنية وغيرها، وتستجيب لدواعي المصالح التي تجدُّ في سياق هذا التنوع.

(١١)

وثمة من يجحد الإمكان الشرعي لتولي غير المسلمين شأناً من شؤون الولاية في الجماعات التي يتشاركون فيها مع المسلمين، وقد أقيمت على ذلك الحجج المستمدة من الأحكام وسوابق التاريخ، وهي أمور يتعين العرض لها والنظر في وجه الاحتجاج بأي منها في الدلالة على ما سبق الحديث بشأنه.

ويورد ابن قيم الجوزية في كتابه الشهير «**أحكام أهل الذمة**» فصلاً عن «المنع من استعمال اليهود في شيء من ولايات المسلمين وأمورهم»، فحدث عن رجل أراد أن

يخرج مع النبي ﷺ في غزوة بدر وهو مشرك فرفضه النبي إلا إذا أسلم، وأصرّ الرجل على طلبه وأصرّ ﷺ على رفضه حتى أسلم الرجل، وإن كان النبي يقول: «أنا لا أستعين بمشرك»[١].

ويتعين في تفهم هذا الحدث النظر في أن غزوة بدر كانت أولى غزوات المسلمين مع المشركين بعد أن أُخرج المؤمنون من مكة مهاجرين مع الرسول إلى المدينة، ولم يكونوا جرّبوا بُعد قومهم إزاء المشركين ولا جرّبوا بُعد مدى مناصرة أهل يثرب لهم في حرب تقوم ولم يعرفوا ما يبيّت لهم، وكانت شفقة الرسول قبل القتال عظيمة، فإذا جاء التشدد في اشتراط الإيمان بين المحاربين مع الرسول فهو أمر مرتبط بظرفه، أو هو أمر لا أقول إنه غير مقصود، لاقتداء وأنه لا يعتبر سنة تتبع، لا أقول ذلك وإنما أقول: إن ظرف الحدوث يصير شرطًا للاتباع، فيصير الحكم تشريعًا قابلًا للتكرار والانطباق على ما يستجدّ من أحداث بشرطه.

وذكر ابن القيم أيضًا أنه كان لأبي موسى الأشعري كاتب نصراني، وحدث عنه عمر ابن الخطاب فأثناه عمر عن استخدامه، مذكّرًا إياه بالآية الكريمة عن عدم استخدام اليهود والنصارى أولياء[٢].

ولا يغيب عن الذهن أنه مع الاعتبار برأي عمر، فإن الموقف الآخر كان لأبي موسى الأشعرى وهو من هو بين الصحابة ولم يكن عيبًا في استخدام من استخدم، ونحن هنا بين رأيين أو موقفين لعمر وأبي موسى، والنظر يقتضي القول بأنه إما أن يكون رأي

---

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، الدمام ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ١/٤٥٠.

(٢) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق ١/٤٥٤.

أبي موسى مرجوحًا فعدل عنه ولكنه يبق له اعتباره الفقهي، وإما أن يكون نفاذ رأي عمر بموجب ولايته أمور المسلمين وليس بموجب راجحية رأيه.

وذكر ابن القيم أيضًا أن بعض عمال عمر استشاره في استعمال غير المسلمين لخبرتهم، فقال له عمر: «لا تدخلوهم في دينكم ولا تسلموهم ما منعهم الله منه ولا تأمنوهم على أموالكم»[١].

ومن الجلي أن قول عمر كان أدخل في السياسة الشرعية منه في الرأي الفقهي حول الحل والتحريم النصي. فقد أمر بعدم إدخال أولئك في الإسلام مما لا يصح في الظروف العادية، وهو رأي يحتاج لاجتهاد خاص من جانب عمر، كما حدث منه في وقف حد السرقة عام المجاعة، وأن أحدًا في الأوضاع العادية لا يملك منع أحد من الدخول في الإسلام فيكسب الداخل عصمة نفسه وماله، ولكن حداثة العهد بالحرب والفتوحات وقلة المسلمين العددية في الأمصار المفتوحة وموجبات بناء الدولة في أول عهدها، هو ما اقتضى كل هذا القدر من الحذر.

وقد كان عمّال الدولة الإسلامية الحديثة في الأمصار المفتوحة يواجهون قلة الخبرة، سواء في الإدارة والحكم عامة وبناء مؤسسات الدول، أو بالنسبة للأقوام المفتوحة أمصارهم أو حديثي العهد بالإسلام وحكومته، وقد طلب معاوية من عمر أن يستخدم نصرانيًا لم يجد صالحًا غيره، فرد عليه عمر: «مات النصراني»[٢]. اعتبره ميتًا وغير موجود، وذلك من شدة حذر عمر وهو القابض على السلطة المركزية في الحجاز من أن ينفلت الأمر من يده لو شاع استخدام غير رجاله في هذه الأمصار الجديدة عليهم.

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة ٤٥٥/١.

وكان عمر ينصح أبا هريرة بأن يعود مرضى المسلمين ويشهد جنائزهم، ويفتح بابه لهم ولا يستعين بمشرك[١]، أي يوثق صلته بعمّاله حتى يحفظ على إدارة الدولة الجديدة تماسكها.

ويذكر ابن القيم نهي عمر بن عبد العزيز عن استخدام غير المسلمين في أعمال الكتابة والجباية، مستندًا إلى الآية الكريمة التي تتحدث عمن يتخذون ﴿دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا﴾[٢] [المائدة: ٥٧]، وهذا نهي عن الاستخدام يجاوز في سببه مجرد اختلاف العقيدة، كما يظهر جليًّا.

ثم يذكر أنه شكا جماعة من المسلمين أيام أبي جعفر المنصور من ظلم النصارى وعسفهم، فأخرجهم أبو جعفر[٣].

ودلالة الخبر هنا ليست في أن أبا جعفر أخرج ظالمين أسخطوا الناس منهم، فهذا طبيعي، ولكن دلالته أن أبا جعفر استعمل النصارى وولاهم ولم يخرجهم إلا لأنهم ظالمون.

كما ذكر ابن القيم أيضًا أنه في أيام الخليفة المهدي الذي جاء بعد أبي جعفر قويت شوكة أهل الذمة[٤].

---

(١) المرجع السابق ١/٤٥٥.
(٢) المرجع السابق ١/٤٥٦ - ٤٥٩.
(٣) المرجع السابق ١/٤٦٠.
(٤) المرجع السابق ١/٤٦٢.

ثم يتحدث ابن القيم أيضًا عمن كان متوليًا من غير المسلمين أمورًا عامة في عهد هارون الرشيد والمأمون والمتوكل والمقتدر بالله والآمر بالله، وهو حديث يفيد وجودهم في وظائف عامة[١].

وهذا الحديث يفيد عدم قيام مستند فقهي يمنع من ذلك طوال حقب وعهود. وإن ذكرها يفيد عبرة تاريخية رآها الكاتب، دون أن تدل على حكم فقهي.

وقد أورد الآية الكريمة التي تنهي عن اتخاذ بطانة من دون المسلمين: ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨]، والتي تنهى عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المسلمين وتنهى عن اتخاذ ﴿عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: ١].

وفي كتاب «الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية»[٢] أمثلة كثيرة لا أظنها تخرج عما ذكره ابن القيم في ضوء ما أعرض له في هذا الحديث، والغالب فيها كلها أنها وقائع تاريخية تحولت لدى من يستشهد بها إلى فقه بغير مستند فقهي يقتصر عليها ولا يسع غيرها من الحجج مما تسعه النصوص السابق البيان عنها. والحاصل أن منشأ الخلاف حول هذا الأمر لم يكن أساسه حجية النصوص المانعة من رأي آخر غير ما اتبع، ولكن كان مما رجحته أوضاع السياق الواقعي وملاءماته.

---

(١) المرجع السابق ٤٦٤/١ - ٤٧٢.

(٢) محمد عبد الله الجلعود، الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، ج٢، ص٧٩١-٧٩٩.

(١٢)

ننتقل إلى كلمة سريعة عن المواقف الحالية من الناحية الفكرية، التي تتعلق بالمساواة بين المواطنين المندرجين في الجماعة الوطنية من مختلفي الأديان، وإن الحديث عن الفكر السياسي الذائع الآن حديث صعب؛ لأن حصره يكاد من الصعوبة بما يبلغ درجة عدم الإمكان، وخاصة في هذه الفقرة الموجزة، والكتّاب بفضل الله كثر والكتابات عديدة والاتجاهات تتنوع، وهي أوسع من أن يحاط بها في دقة. ويمكن فقط - بقدر من التجريد والتعميم الذي لا يبرأ من تهمة الإخلال - بذل المحاولة إذا لزم الموضوع، وبهذا القدر من التبسيط نعرض لثلاثة اتجاهات عامة رئيسة، مع التمثيل لكل منها ببعض رموزها الأساسية.

- أولها الاتجاه الذي يرى أن الدولة الإسلامية دولة عقائدية لابد أن تجري تمييزًا بين المسلمين وغيرهم، ومن ثم يكون لغير المسلمين حق التوظُّف في الوظائف العامة فيما عدا المناصب الرئيسية لرئاسة الدولة والمجالس النيابية، ويمكن تولّيهم أعمال الخبرة المهنية في المحاسبة والهندسة وغيرها.

وأوضحُ أصحابِ هذا الاتجاه: أبو الأعلى المودودي، ورأيه ينسجم مع دعواه السياسية التي قامت على أساس انسلاخ المسلمين من الجامعة الهندية القومية إلى إنشاء دولة لهم تقوم على الإسلام، بحسبانه الجامعة السياسية الواجبة التشكل، وقد كانت هي الانسلاخ من القومية الهندية بدافع الإسلام دون أن يتضمن توحيد مسلمي الهند مع غيرهم من خارج الهند.

وهو يقسم القاطنين في الدولة الإسلامية قسمين: قسم يؤمن بمبادئها وهم المسلمون، وقسم لا يؤمن بها وهم غيرهم، ويتعين التفرقة بينهم. وغير المسلمين ثلاثة أنواع: من

ويتمتع الجميع فيه بحقوق المواطنة، وأن أساس العلاقة مع الدولة هي المسالمة، لأن العدل بمعنى المساواة هو الأصل في جميع حقوق المواطنين، ومدار تولّي الوظائف العامة هو الكفاءة والأمانة، عدا ما تقتضيه طبيعة الدولة الإسلامية بالنسبة للوظائف ذات الطبيعة الدينية.

وفي ذات هذا الاتجاه الثالث، يذكر د. محمد سليم العوا أن الكثرة الدينية لا توجب حقًّا، وأن القلة الدينية لا تمنع حقًّا، وأن الأمر في النهاية أمر المصالح التي تتعلق بالجماعة، وأن ادعاء اقتصار الحق السياسي أو ممارسة السياسة على أهل دين معين في دولة متعددة ذوي الأديان، هو ادعاء لا تسنده أصول الشريعة، وأن عقد الذمة انتهى بسقوط الخلافة، وبذات المعنى يذكر الأستاذ فهمي هويدي أن القاعدة هي أن الحكم للأغلبية والحقوق للأقلية، وأن حق الأغلبية في الحكم لا يخل بالمساواة، وأن الإسلام صنف الناس على أساس صفة المسالمة والمحاربة، وفرق بينهم وبين مسالم ومحارب وأن الحربيين فقط هم الأجانب.

والخلاصة فيما أرى:

أن فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب في بلادنا، كانت متحققة في غالب الفقه الإسلامي بالنسبة للحقوق الخاصة والفردية، بموجب أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وإنما كانت تقوم المشكلة في الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالولايات العامة، أي الحق في تولّي مناصب الدولة والوظائف القيادية ذات القرار النافذ، سواء في القضاء أو الجيش أو الإدارة العامة أو غيرها.

وهذه المسألة هي ما كانت تحتاج إلى اجتهاد فقهي يوطئ من أكنافها في إطار المواطنة وما اتبعت في مجتمعاتنا الحديثة من تكوينات سياسية أنشأتها حركات الاستقلال

دخلها بالصلح أو المعاهدة، والمغلوب الذي فتحت أرضه عَنوة، ومن انضم بغير حرب ولا صلح. ولم ير قسماً مهمّاً جدّاً وهو من شارك المسلمين من غير المسلمين في حروب التحرير ومعارك الاستقلال الوطني ضد المستعمرين الأوروبيين، وأنشأ هذا القسم مع المسلمين جامعة وطنية جديدة بنيت على أساسها الجماعات الوطنية المعاصرة في آسيا وأفريقيا، ويتصل باتجاه المودودي وإن لم يبلغ مبلغه من الشدة ما تصادفه من كتابات سعيد حَوَّى عندما ينكر على الذميين وظائف الشورى والسيادة.

- **وثاني هذه الاتجاهات،** نجده في الكثير من كتابات الشيخ يوسف القرضاوي، وهو يقر مبدأ المساواة، وأن الذمة تعطي ما يعرف الآن بالجنسية، ولكنها غير مؤهلة لوظائف الخلافة وإمارة الجيش والقضاء، وذلك لغلبة الصفة الدينية على ما يتعلق بالإمارة ورئاسة الدولة وقيادة الجيش، ومن هذا الاتجاه د. إسماعيل الفاروقي باستبعاده غير المسلمين من المراكز التي تتطلب اتخاذ القرارات، فالقضاء والسلطة التشريعية، وكذلك الأستاذ عبد القادر عودة، وقد ذكر أن المسلم هو من يقتنع بالإسلام، والذمي هو من يلتزم بأحكام الإسلام، وكذلك د. عبد الكريم زيدان وهو يجيز اشتراك الذميين في انتخاب رئيس الجمهورية والمجالس النيابية، وإعطاء عقد الذمة للجنسية.

- **والاتجاه الثالث** يقر بالجماعة الوطنية في إطارها الواقعي الحاصل، ويسوي في الحقوق كافة بين المسلمين وغيرهم في الأمور كافة.

ويذكر الأستاذ عمر التلمساني المرشد السابق للإخوان المسلمين بمصر أن القانون الذي يطبق على الأغلبية هو ذاته القانون الذي يطبق على الأقلية مع تولي الوظائف العامة من أصغرها إلى أكبرها.

ويذكر الأستاذ راشد الغنوشي أن مبدأ المساواة ثابت إلا فيما يتعلق باختلاف العقائد، وأن المجتمع الإسلامي وإن كان عقائديًّا فهو مفتوح لكل العقائد والأجناس،

الوطني والمقاومة الوطنية التي تَشارَك فيها المسلمون والمسيحيون من أهالي بلادنا، وقد تشكلت جماعاتنا السياسية المعاصرة على وفق النتاج الواقعي والتاريخي الذي أسفر عنه هذا الامتزاج، حُقّ للجميع أن يقيموا دولهم على وفق هذا التشكل، وأن تقوم المواطنة فيهم بموجب صفة المشاركة في هذه الجماعة، ووجب – من ثم – أن يقوم الاجتهاد في البحث عن إمكانات الفقه الإسلامي مما تتحقق به المساواة في الشؤون العامة، وتكون مساواة تستقى من مرجعية الفقه الإسلامي ومطبقة ومستجيبة للواقع المعيش.

وحاصل المسألة أن الإمام – ذا الولاية العامة – في الفقه الإسلامي مشروط فيه التدين بالإسلام؛ لأنه مقيد بأحكام الشريعة، وهذه السلطة التقديرية – كما يصورها فقهاء الإسلام – بالغة السعة والشمول وهي جماع أنشطة الدولة: من تدبير الجيوش إلى النظر في الأحكام، وتقليد القضاة، وجباية الضرائب، وقبض الصدقات، وإقامة الحدود وحماية الدين وصيانة البيضة وإشاعة الأمن وتحصين الثغور، وجهاد من عاند الإسلام، وذلك كله حتى تسيير الحجيج إلى مكة المكرمة في موسم الحج.

وسواء سلطات الإمام أو الوزراء أو الأمراء أو الولاة، فهي سلطات تقلّد لصاحبها في عمومها أو خصوصها لينفرد بها بنفسه، وكل من هؤلاء في نطاق ولايته يعمل إرادته الفردية ومشيئته الخاصة لتنفذ بموجب صدورها عنه.

ومن هنا يبدو الفارق بين هذا التصور في أعمال الولاية قديمًا وبين التصور المعاصر الذي تنبني فيه نظم الإدارة والسياسة في المجتمع الحديث. وإن سلطات «وزير التفويض» المفوض من الإمام حسب التصور الفقهي التقليدي، هي سلطات لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس للوزراء ولا مجلس الوزراء كله في النظام البرلماني.

وإذا كان الفقه الإسلامي التقليدي قد شرط التدين بالإسلام في الإمام ووزير التفويض، فنحن لا نجد اليوم في خريطة توزيع السلطات رئيسًا ولا وزيرًا يملك ما نيط

بالإمام أو الوزير المفوض من صلاحيات؛ لأن سلطات هؤلاء قد توزعت على العديد من الهيئات الدستورية أو الإدارية، التي تتداول فيما بينها العمل العام الواحد وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملًا عبر نشاطها جميعها، كما تتبادل الرقابة فيما بينها من أعمال.

وكذلك نلحظ من الناحية الإدارية التنظيمية (لا الدستورية فقط)، إن لم تعد السلطة المحددة بالتنفيذ وحده مجتمعة في يد فرد أيًا كانت قدراته وإمكانياته، ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردي والمعارف الذاتية لموظف ما بالأحكام الشرعية، وأمور الحرب وشؤون الخراج ومظالم المحكومين، لأن المعارف ذاتها لم يعد في المقدور أن تتهيأ لمدير بموجب علمه الفردي، ولكنها تتجمع من أجهزة فنية متخصصة عديدة، يتوزع عليها العمل توزيعًا فنيًا متخصصًا، وتتكامل الرؤية بتجميع هذه المعارف وتصنيفها والتنسيق بينها.

وإن ما كان يَكِلُه الفقه الإسلامي لأي من القائمين على الولايات العامة، قد صار اليوم موكولًا لهيئات تُنَظَّم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يعد الفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ، والسلطة تقيدها أحكام دستورية، وفي نطاق الدستور تقيدها القوانين، وفي نطاق القوانين توجد لها لوائح وأحكام تفصيلية، وفي هذا النطاق المضيق تمارس السلطة التقديرية– في الغالب– والمهم من الأمور لا كسلطة فردية، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب، فيمر مشروع القرار السياسي أو الإداري عبر قنوات محددة ومتعددة ومن خلال هيئات متنوعة ومقررة سلفًا بالنظم المرسومة، وإذا صدر قرار فردي بعد ذلك فهو يصدر بهذا التوقيع الفردي تتويجًا لكل العمليات المركبة السابقة عليه. وهو في العديد من مراحله يصدر بأعضاء هيئة أو هيئات تتشكل من عدد من الأفراد يتخذون القرار بجميعهم كله.

ونجمل هذه النقطة بالقول بأن السلطة الفردية، سواء في السياسة أو في الإدارة، قد تغيرت على طريقين وعلى مبدأين:

أولهما: توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، فلا يستبد بإعداد القرار وإصداره جهاز واحد ولا هيئة واحدة، إنما يتخلق من خلالها كلها.

وثانيهما: حلول القرارات الجماعية محل القرار الفردي في المهم من الأمور، أو بعبارة أدق في كل الأمور ما عدا ما تَفُه وضؤل شأنه من الصغائر.

وسلطة الإمام التي صدرها فقهاء المسلمين فردية تمامًا، يبين من تحليل عناصرها ومقارنتها بأوضاع اليوم، أنها صارت موزعة على العديد من سلطات التقرير والتنفيذ والمتابعة والرقابة والتخطيط، وأنها استبدل بها القيادات الجماعية والقرارات الجماعية في العديد من صور اتخاذ القرار، كما استبدل بالعمل الفردي العمل الجماعي المعتمد على التخصص وتقسيم العمل، ولم يعد ثمة منصب واحد يشغله فرد واحد يمكن أن يجتمع له من السلطات ما يجتمع لمن كان يسمى عند الماوردي «وزير التفويض». ويكفي معرفة أن عزل وزير التفويض كان يستتبع عزل جميع من ولّاهم من عمال التنفيذ، وأن هذا المنصب الذي شرط الفقه الإسلامي التقليدي في شاغله أن يكون مسلمًا، ولم يعد موجودًا في الواقع، والحال أن الفقه الإسلامي التقليدي لم يشترط فيمن سماه «وزير التفويض» أن يكون مسلمًا، وهو حسبما تحددت صلاحياته «يؤدي إلى السلطان ويؤدي عن السلطان، ويشارك بالرأي»، ولا يظهر أن من عمال الدولة الحديثة اليوم ومِن وُلاتها مَن تجاوز سلطانه هذه الصلاحيات التي لم يشرط فقهاء المسلمين الإسلام فيمن يمارسها، أو بعبارة أدق: فإنه يمكن الآن بناء مؤسسات الدولة الحديثة على الصورة التي لا تجعل أيًّا من أفراد شاغلي مناصبها مالكًا زمام السلطة ومنفردًا بشخصه.

(١٣)

لقد حلت الهيئات محل الأفراد في تولي الولايات العامة، بما تتصف به الهيئة من جماعية في اتخاذ القرار وتعدد في جهات اتخاذه، وبما يتصف به شاغلو وظائفها من تأقيت فلا يدومون فيها، ومن تداول فلا يستقرّون بها، وبما يقر في عقول الكافة أنهم يمثلون لشخص معنوي لا أصلا عن ذواتهم. وإذا كان هذا الوضع غير حادث فعلًا في بلادنا، فإنه يمكن أن نحدثه، أو بعبارة أخرى: فإننا نستهدف إحداثه كَمَعْلَم من معالم النهوض بأجهزة الدولة وأساليب إدارة المجتمع.

وما دام ذلك كذلك، فيبقى السؤال، إذا كان صاحب الولاية قد صار هيئة وليس شخصًا طبيعيًا، فهل يمكن أن يكون له دين؟ إن الهيئة بوصفها المعنوي لا تصلي ولا تصوم... إلخ، والجواب على ذلك أن دين الهيئة هو مرجعيتها، والمرجعية هي الأصل الفكري المرجوع إليه فيما يصدر عنها من نشاط ومدى التزامها بهذا الأصل بحسبانه موردًا لشرعية ولايتها على الناس، وما دامت «الهيئة» مرجعيتها إسلامية فقد صارت الولاية بها إسلامية في الفقه الإسلامي.

وإن مسألة تصور أن يكون للهيئة دين، وأن يكون دينها هو الإسلام، قد صارت في ظني مسألة مستقرة في النظر الفقهي الإسلامي، وقد كان ذلك إبداعًا فكريًا وفقهيًا قام به الشيخ محمد بخيت المطيعي المفتي الأسبق للديار المصرية (ت١٣٥٤هـ) عندما كان عضوًا بلجنة وضع الدستور المصري في ١٩٢٣م، إذ كان هو مَن اقترح على لجنة وضع الدستور أن ينص فيه على أن «دين الدولة هو الإسلام»، فوافقت عليه اللجنة بالإجماع، وفيها من فقهاء القانون ومن الليبراليين ومن المسيحيين، وقد اطرد ذكر هذا النص في دساتير مصر التالية كلها، كما اطرد ذكره في دساتير الدول العربية، وأقر الجميع به وطالبوا بإيراده إن لم يكن واردًا، وإبقائه إن كان واردًا، بما يمكن معه القول بأن فقهاء

الشريعة الإسلامية المحدَثين قد أقروا بهذا الحكم وبأنه «الهيئة» يمكن أن تتصف بالدين، ومعنى دين الهيئة هو مرجعيتها الشرعية.

لذلك فإن الدستور عندما ينص على أن دين الدولة هو الإسلام، يكون قد أسبغ الولاية الشرعية على مؤسسات الدولة، بمعنى أنه يتعين عليها أن تلتزم باتباع هذه الشرعية والصدور عنها وعدم الصدور عما ينافيها. ويكون أصل الصدور عن الشرعية الإسلامية قد تقرر.

ولا مانع بعد ذلك أن تجمع مؤسسات الدولة بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين باعتبارهم شاغلي مناصب هذه المؤسسات، وبما يفيد أنهم متساوون في **«التأدية إلى السلطان»**، أي إبلاغه بالمعلومات، و**«التأدية عن السلطان»**، أي تنفيذ قراراته **«والمشاركة بالرأي»**. والسلطان هنا هو الهيئة وليس الأفراد المشكلين لها.

والحال أن الدستور عندما يؤكد على إسلامية الدولة، فهو يؤكد أيضًا على حقوق المساواة بين المواطنين جميعًا، ويؤكد الحقوق المتساوية المستفادة من مبدأ المواطنة، وهو بهذا الجمع بين النص على إسلامية الدولة وأن مرجعيتها هي مبادئ التشريع الإسلامي، وبين النص على المساواة بين المواطنين - هو بهذا الجمع إنما يكون اعتمد من وجهات النظر الإسلامية ما يؤكد على المساواة بين المواطنين، ويكون أقر بأن المساواة بين المواطنين هي ما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الإسلامي والمعروفة في أصول الفقه الإسلامي، أن لولي الأمر - إمامًا كان أو قاضيًا - أن يرجح من الآراء التي يسعها الفقه الإسلامي ما يرى ترجيحه، فيصير هذا الرأي هو مكتسب الشرعية في الحالة العينية التي رجح فيها، وذلك كله ما دامت وجوه النظر الفقهي تسع هذا النظر.

مقاصد الشريعة في الدساتير المعاصرة
(مصر نموذجًا)

حسن الشافعي[1]

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، وسائر إخوانه النبيين، ودعاة الحق في كل حين.

وبعد فإني أستهل هذه «الورقة» الأولية في هذا الموضوع بالغ الأهمية، بأمرين:

أولهما: أنني أشارك منظمي هذه الندوة في أن **«مقاصد الشريعة الإسلامية»** يمكن أن تعد من **«أصول الدين»**، وإن جرى العرف الفقهي في التدوين، على اعتبارها جزءًا من **«علم أصول الفقه»**؛ باعتبار أن هذا العلم:

١ – يدرس أصول الفقه، بمعنى مصادره وأدلته الكلية – من كتاب وسنة وإجماع وغيرها – وهي ما يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية.

٢ – كما يدرس قواعد الاستنباط لتلك الأحكام من أدلتها المذكورة: وهي قسمان: قواعد شرعية ومبادئ عامة مستخرجة من الكتاب والسنة، تشمل العقيدة والعمل: كرفع الحرج في الدين، ورفع الضرر والضرار، وأن الأمور بمقاصدها، وأن الضرورات تبيح المحظورات، أو مشروعية سدّ الذرائع وفتحها ونحوها. والقسم الآخر هو قواعد لغوية –

---

(١) رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، عضو هيئة كبار العلماء، عضو الجمعية التأسيسية، عضو مجلس الشورى.

مستخلصة من «أساليب العربية وطرقها في البيان» - تفهم في ضوئها بجانب القواعد الشرعية - النصوص الشرعية التي هي المصادر الأولى للأحكام: كـ«الأمر للوجوب»، ومعنى العام والخاص، والمطلق والمقيد، ومستويات الدلالة في الظهور والخفاء ونحوها.

٣- كما يدرس هذا العلم الأحكام الشرعية المستنبطة نفسها وأنواعها، وأحوالها وسائر ما يتعلق بها، من عزيمة ورخصة ومضيق وموسع، وفرض ومسنون، وحلال وحرام، ونحوها.

٤- وأخيرًا يدرس القائم بالاستنباط، وهو المجتهد وصفاته، وآدابه وما يتصل به كالإفتاء والاستفتاء، والقضاء، والاجتهاد المطلق والجزئي؛ الفردي منه والجماعي، ونحوها.

فهذه الأربعة التي تمثل موضوع العلم هي (مصادر الاستنباط، وقواعد الاستنباط، والمستنبِط [بالكسر] والأحكام المستنبطة). وواضح أن المقاصد أحد قسمي القواعد الاستنباطية التي هي آليات المجتهد في الاستنباط.

وعندما تطور التدوين في أصول الفقه، و في منظومة العلوم الفقهية بوجه عام، وظهر علم «القواعد الفقهية»، ظهر التمييز بين القواعد الأصولية التي هي مبادئ شرعية ولغوية تعد من أدوات الاستنباط وآليات الاجتهاد فبقيت في الأصول، والقواعد الفقهية التي هي قواعد وصيغ عامة تضم العديد من الأحكام العملية المستنبطة الداخلة تحتها أو لضوابط تجمع تفاصيل وجزئيات منتشرة قد يعسر على الذهن تذكرها، فأفردت بالتأليف في علم «القواعد الفقهية» بنوعيها المذكورين.

والواقع أن يبدأ التكليف نفسه مبحث كلامي، وهو مرتبط بالوحي المباشر والوحي غير المباشر، وأن مصالح الأنام منظور فيها إلى خيري الدنيا والآخرة، وأن أصل التقعيد والتعليل وعدمهما أيضًا من مباحث الكلام وأصول الدين، وأن قواعد الفهم للنصوص والاستنباط منها، تشمل الأحكام المستنبطة؛ عملية كانت - أي فقهية - أو اعتقادية

تصديقية، أي من أصول الدين، ومن ثم كان الارتباط بين علمي أصول الدين وأصول الفقة حتى بعد التفريع وتقدم التدوين مستمرًا فيما يعرف بالأصول الكلامية لأصول الفقه. فإذا روعي - مع ذلك - أن علم أصول الدين هو العلم الأعلى في **«منظومة العلوم الشرعية»**، فإن القواعد المقاصدية إذا وصلت الغاية في التجريد والعمومية - بحيث تشمل الاعتقاديات والعمليات - فالأخلق أن تعد من **«أصول الدين»**.

ولقد يبدو هذا الكلام أكاديميًّا أكثر منه سياسيًّا وعقائديًّا أكثر منه قانونيًّا أو فقهيًّا، وهذا حق، غير أن الذي يسوغ مثل هذا النظر أن النظم الجديدة لا بد أن تقوم على أصول عقائد لا على النظام القانوني وحده.

والأمر الآخر: قبل الشروع في الموضوع - الفكر المقاصدي كان له دوره - كما سيتبين - في التمهيد وضع النصوص الدستورية في مصر، وربما يكون ذلك في غيرها أيضًا، وإن كانت هذه النصوص الدستورية نفسها، والفكر المنطلق منها سيعملان ما دام المد الفقهي زاخرًا - على مزيد تفعيل لـ**«فقه المقاصد»**، على أن هذا الفقه - أيًّا كان موقعهُ من منظومة العلوم الشرعية - سيكون له أثره في تأصيل هذه النصوص، وفي تنزيلها أيضًا على المستويين القانوني واللوائحي، أي القضائي والإداري - على النوازل والوقائع التفصيلية، وبناء أنظمة جديدة للأمة الإسلامية، بدءًا بمصر في ظروفها الجديدة بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير.

وفي هذا السياق الفكري الذي أشرت إليه آنفًا - وبخاصة في الحالة المصرية - فإن التوجه العام كان يستهدف «تفعيل المقاصد في حركة العقل والعمل الفقهي» الساعي إلى وضع الدستور الجديد، بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١م، بقدر ما كان - في الوقت نفسه - مؤسسًا على بعض هذه القواعد أو الأصول المقاصدية التي تعين على إنجاز المهمة (الدستورية) في ظروف دقيقة متغيرة ومفصلية، **«دون تعسف أو إكراه»**

لتلك الأصول، مع محاولة تنزيلها على الأوضاع المستجدة للمجتمع المصري بأطيافه كافة، وبما يحفظ المصالح الأهم والأعم لهذا المجتمع، وعدم المخاطرة به، طموحًا إلى ما هو فوق الطاقة المجتمعية، حفاظًا على النسيج الوطني المتسم بالتعددية، والذي عانى طويلًا من التخلف والقهر وإهدار الحقوق، وحرصًا على تأكيد الحقوق الأساسية للمواطنين وآليات صونها والحريات العامة لهم - فردية وجماعية - وتحصينها بحيث لا تقبل الانتقاص أو التعديل أو التعطيل أو سوء التأويل - كما كان يحاولُ بعض من في الساحة الفكرية السياسية - ومن الأصول البارزة في هذا السياق الفكري ما يلي:

أولًا: النظر في ترتيب المصالح الضرورية الواجبة الرعاية، وهي من أمهات القواعد المقاصدية الشرعية في تحقيق رعاية المصالح ودرء المفاسد، بل من أصول النظر الفقهي، في كل قانون أو نظام إنساني؛ وذلك بتقديم حفظ النفس على حفظ الدين، ثم يأتي حفظ العقل، والمال، والعرض بعد ذلك، في مجتمع ثار وضحى من أجل حق الحياة والعيش الكريم، والحرية، والعدالة الاجتماعية.

وهنا تعرض للمفكر الفقهي بعض الإشكاليات؛ أن القول بتقديم حفظ الدين على حفظ النفوس، كما كان يحرص بعض من في الساحة الفكرية مع السياسة - اعتمادًا على أنا نضحي بها في سبيل الدين؛ فإنَّ «من قتل دون دينه فهو شهيد»[1]، ونحوه. ويعارضه أن الأمر وارد أيضًا في هذا الحديث نفسه بالتضحية بها دفاعًا عن العرض والمال، ولم يقل فقيه بتقديمها على النفوس والأديان.

---

(١) أخرجه أبو داود ٢٤٦/٤ (٤٧٧٢)، والترمذي ٣٠/٤ (١٤٢١)، والنسائي ١١٦/٧ (٤٠٩٥)، ثلاثتهم من حديث سعيد بن زيد.

ثم إن الشريعة تقدم أحيانًا إحياء النفوس على أمر الدين كلقيط ادعاه مسلم رقيقًا له، وذمي ابنًا له، فيقضي به للذمي؛ لأن تحريره إحياء له، والشريعه تتوق إلى تحرير النفوس وإحيائها، وعندما يبلغ الرشد يختار لنفسه.. وهناك أدلة أخرى على هذا التقديم أو الترتيب للضروريات الخمس، بما ينعكس على تنزيل الأحكام التفصيلية في الوقائع المستجدة.

وثانيًا: كان لقاعدة التدرج في الالتزام بتطبيق الأحكام الجزئية، ومراعاة مآلها والآثار التي يغلب على العقل الفقهي تَرتُّبها على تلك الأحكام، وإيثار موقف على غيره، وأن التدرج سنة شرعية حتى بعد اكتمال الشريعة وانقطاع الوحي، ومن ثم فإن إغفال الظروف الموضوعية للمجتمعات المسلمة المعاصرة، بعد فترة الاستعمار الصريح والضمني، وما سبقهما من تخلف طويل، وما عاصرهما وبقي بعدهما من تعددية دينية، أو مذهبية أو غيرهما قد يعوق نهضة هذه المجتمعات، ويردها إلى ماض بغيض أو يخاطر بها إلى مستقبل مجهول.

وثالثًا: أن تحكيم الشريعة مصطلح قرآني لا مشاحّة فيه، وليس شعارًا صكّه الإسلام السياسي - كما يدعي بعض الكتّاب - كما تقول سورة النساء، وليس لمؤمن بعد حكم الله ورسوله خيار إلا الطاعة، ولكن هذا حكم عملي لا اعتقادي، يترتب عليه إيمان أو كفر، بحسب تفسير الصحابة لآيات المائدة ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، أنه كفر نعمة لا كفر ملة، وهو ما انتهى إليه الإخوة الإباضيون وفارقوا الغلاة ممن أصرّوا على خروج المخالف للشريعة من الملة واستتابته دون نظر في قبولِه لأحكام الشرع إجمالًا، وإن خالف في بعض الجزئيات على سبيل المعصية لا الجحود والردّة، والعياذ بالله.

ورابعًا: أن تحكيم الشريعة الإسلامية (مصدرًا أساسيًا للتشريع) في الدولة الحديثة التي تفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية و التنفيذية، وتحفظ السيادة الوطنية، وتلتزم بالمنهج الديموقراطي في الحكم، وتسجل ذلك كله في نص دستوري يلزم هذه الدولة - هو الصيغة المعاصرة لمصطلح «**الدولة الإسلامية**»، فهي الدولة (**الوطنية الديموقراطية الدستورية الحديثة**)، كما نصت وثيقه الأزهر الأولى عن مستقبل مصر بعد الثورة، وعن العلاقة بين الدين أو الشريعة وبين السياسة أو السلطة، وعن مفهوم المادة الدستورية المحدِّدة لهوية الأمة التي كانت مضمنة بالفعل في الدستور المصري الصادر في مطلع السبعينيات من القرن الماضي (دين الدولة الإسلام، ولغتها العربية، ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع)، ومبدأ خاص إلى جانب هذه الأربعة يتعلق بمهمة أولي الأمر العلمي المذكور في آية النساء ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [النساء: ٨٣]، وهي مهمة إفتائية ودعوية لبيان الحكم الشرعي، وذلك يختلف عن الدور السياسي والتنفيذي إلا بمعنى الشأن العام المذكورين في قوله سبحانه في السورة نفسها ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩].

وفي هذا السياق فإن الأزهر، والجمعية التأسيسية للدستور فضلا الأخذ بها النص على ما طالبت به بعض الفصائل الإسلامية من: «**أحكام الشريعة**» أو «**الشريعة**» مطلقًا دون لفظي «**أحكام**» أو «**مبادئ**». كما أن تحكيم الشريعة يستتبع إعطاء الحق المصريين من غير المسلمين في أن يرجعوا بالمثل إلى مبادئ شرائعهم مصدرًا أساسيًا للتشريعات المتعلقة بأحوالهم الشخصية، وشؤونهم الدينية واختيار قياداتهم الروحية، وهو ما تم الأخذ به في الدستور (المادة الثالثة)، كما أن الدستور الجديد نص أيضًا (في مادته الرابعة) على

استقلال الأزهر الشريف عن الأجهزة الحكومية مع بقائه في مقومات الدولة، دعمًا لدوره الوطني والإسلامي، وحفاظًا على مصداقيته كمرجعية إفتائية في المسائل الإسلامية.

وخامسًا: وربما كان من المناسب بعد هذا العرض النظرى أن أورد الجزء الأخير من عرض الموقف الشرعى من المنظور الأزهرى في ما يتعلق بهذه المبادئ الأربعه المذكورة آنفًا، منزّلة على الظروف الواقعية للشعب المصرى بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، أمام لجنة (**الجمعية التأسيسية**) لوضع الدستور، قلت حينذاك: لقد نصحت لكم أيها الإخوة والأخوات أعضاء الجمعية التأسيسية في كل ما سبق ونصحت لديني، فلست على استعداد أن أخسره لإرضاء أحد أو إغضابه، لكن بعد هذا الجانب أدخل في الواقع العملي الذي يواجهنا الآن في لجنة المئة أو الجمعية التأسيسية، والذي تصدت له من قبلنا «**وثيقة الأزهر**»، وقررت باتفاق طائفة من كبار علماء الأزهر ونخبة من مثقفي مصر، عن علاقة الشريعة أو الدين بالحكم أو الدولة، «بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحقِّقة لمَصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع»[١].

وقد تلقتها الأمة بالقبول بمختلف أطيافها الفكرية والدينية والسياسية. وقد قررت أيضًا بشأن حقوق إخواننا من أهل الكتاب؛ مسيحيين ويهودًا، اطرادًا للتجربة المصرية التاريخية، واتفاقًا مع الشريعة الإسلامية «ما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى

---

(١) انظر **وثيقة الأزهر لحريات الأساسية**، الصادرة سنة ٢٠١٢م.

الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية، وفى شؤونهم الدينية، وفى اختيار قياداتهم الروحية». وتضمنت الوثيقة أيضًا أن: «الأزهر هيئة عالمية مستقلة مقرها القاهرة ومجالها العالم الإسلامي والعالم كله، وأن هيئة كبار العلماء هي المرجع الأساسي في الأمور الشرعية». كما قررت هذه الهيئةُ في أول اجتماع لها يوم الأربعاء الموافق ٢٠١١/٩/٥م – النصحَ بإبقاء المادة الثانية كما هي في دستور ١٩٧١م، وأن رأي هيئة كبار العلماء هو الفيصل عند الاختلاف في أي شأن يتعلق بالشريعة الإسلامية (لتتذكر المبدأ الخامس عن أولي الأمر العملي وأولي الأمر الفقهي الاستنباطي)، ولكن دور «الهيئة» ليس قيدًا على السلطة التمثيلية التشريعية المتمثلة في البرلمان المصري بغرفتيه، وإنما تفتي عند وقوع خلاف في أمور مستجدة، وحين يحال إليها أمر من هذه الأمور، بل إن الهيئة رفضت أن تكون هي سلطة التفسير للنصوص الدستورية – كما حاول البعض إدخالها في ذلك تأسيسًا على أنه لا يوجد في الفقه السُّني ولاية الفقيه، وليس للعالم إلا الإفتاء أو النصح.

وأود إذا أذنتم لي أن أبيّن وجاهة هذه المقترحات لحضراتكم وأدلتها الفقهية الشرعية والواقعية العقلية، فيما يلي:

الجانب الواقعي:

هناك جانب واقعي من حواري هذا الأخوي الذي أديره مع عقولكم وقلوبكم – كما طلب إليّ – أيها المصريون المثة الذين أوكلت إليهم مصر ترتيب المناخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والمعنوي، الذي ينمي ملكات أجيالها القادمة، ويفي بحاجاتهم الروحية والمادية، ويحفظ كرامتهم وحقوقهم الإنسانية، دون تفرقة على أي أساس من جنس أو دين أو أصل أو لغة غير المواطنة والشراكة المتساوية في مقدرات هذا الوطن

الحبيب ومصيره، ورغبت إليكم - حرسها الله تعالى - إعادةَ ترتيب موقعه الريادي والمحوري من المنطقة والعالم، وفى هذا التناول الواقعي ينبغي أن نفطن للظروف الموضوعية، في اللحظة التاريخية التي نعيشها ثم تنزل عليها مبادءنا الدينية والوطنية بعد ذلك:

فأولا: نحن شعب يتسم بالتعددية مع وحدة نسيجه الوطني، وتلك التعددية سمة كونية ومبدأ يقره القرآن الكريم في غير موضع، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة هود: ١١٨، ١١٩] وقد تكرر الأسلوب نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ * وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ * وَزُخْرُفًا * وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة الزخرف: ٣٣-٣٥].

ومن حسن حظ مصر في التاريخ أنها سعدت بالأديان السماوية الثلاثة، وأن نظامها القانوني قام على الاعتداد بتلك التعددية في سلاسة واتساق، فمنذ دستور ١٩٢٣م «ودين الدولة الإسلام ولغتها العربية». وقد استقر - بالإضافة إلى ذلك - في النصوص الدستورية والتطبيق العملي أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع». وهذا النص نفسه يستتبع أن للمصريين الكتابيين من المسيحيين أو اليهود أن يتحاكموا إلى مبادئ شرائعهم في شؤونهم الدينية وأحوالهم الشخصية واختيار قياداتهم الروحية.

ومن محاسن الدستور الحالي [المقترح] أنه يصرح بهذا المبدأ نصًا دستوريًا يلتقي بمجرد الوضع التطبيقي للإخوة الكتابيين من شركاء الوطن في مادة جديدة مستحدثة بعد المادة الثانية مباشرة، فهما متكاملان شرعًا وتطبيقًا، بحمد الله.

ثانيًا: أنه قد طرح في الحوارات الثرية التي شهدتها هذه القاعات كلمات: (الشريعة - ومبادئ الشريعة - وأحكام الشريعة). وكما قلت في ختام الجزء الفقهي من حديثي هذا: إن الأنسب لوضعنا الاجتماعي وتطورنا الفكري والثقافي - كما لاحظت وثيقة الأزهر، وكما توافقت عليه، بحمد الله، لجنة المقومات الأساسية في الجمعية - هو عبارة «مبادئ الشريعة»، وأنه من الخير أن تبقى المادة الثانية من دستور ١٩٧١م كما هي؛ لأن في الالتزام - فور صدور الدستور - بالشريعة جملة وتفصيلًا أو بالأحكام الجزئية فيها مصدرًا أساسيًّا للتشريع، مدنيًّا كان أو جنائيًّا أو غيرهما، طفرة لم يتهيأ لها مجتمعنا، والأمانة تقتضينا أن نعترف بذلك، وواقعية التفكير والتصرف تلزمنا به، حتى لا نعرّض جماهير شعبنا لما لا يُحمِّل بهم في قبول النصوص الدستورية أو رفضها. وكل دارسي الشريعة يعلمون أن التدرج في الأحكام، وفي الالتزام بها، حتى بعد الدخول في الدين وبعد انقطاع الوحي - مبدأ من مبادئ الشريعة وقواعدها الكلية، يشهد له العديد من الأحكام الجزئية: كتحريم الربا والخمر مثلًا، وهو ما استشهد به الخليفة عمر بن عبد العزيز في الرد على ولده في إزالة المظالم الموروثة عندما قال: « يا ولدي، إن الله ذم الخمر في كتابه مرتين وحرمها في الثالثة، ولو حملتُ الناس على الحق جملة فلربما رفضوه جملة».

وقال أيضًا لولده عبد الملك: «يا بني لو تألب الناس للذي تقول لن آمن أن ينكروها، فإذا أنكروها لن أجد بدًّا من السيف، ولا خير في خير لا يجيء إلا بالسيف، إني أروّض الناس رياضة الصعب، فإن يطل بي عمري فإني أرجو أن ينفذ الله مشيئتي، وإن تعدو علي منيتي فقد علم الله الذي أريد»[1].

---

(١) أخرجه المروزي في السنة (٣١)، وانظر الذهبي: تاريخ الإسلام ١١٣٤/٢.

وكذا في حديث معاذ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال له «ادْعُهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم...»[١]. وهكذا: فإن أجابوك، فإن أجابوك.

وقد ثبت في «الصحيح» قول النبي ﷺ لعائشة: «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة فألزقتها بالأرض، وجعلت لها بابين: بابًا شرقيًّا وبابًا غربيًّا، وزدت فيها ستة أذرع من الحِجر، فإن قريشًا اقتصرتها حيث بنت الكعبة»[٢] لكنه لم يفعل ﷺ.

وصح أيضًا عن المقداد بن معد يكرب مرفوعًا: «إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم بما يعزب عنهم ويشق عليهم»[٣].

وقال علي ﷺ: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله»[٤].

فلذا أناشد جميع إخواني هنا مخلصًا، وليس أي منا أقل تقبلًا للشريعة أو أزيد في ذلك من سواه، لكنها الحكمة التشريعية والإخلاص للدين نفسه وللشعب المؤمن، والدساتير، إنما تعكس واقع الأمم في لحظة تاريخية معينة، وحين يتهيأ مجتمعنا للتطبيق

---

(١) أخرجه البخاري في **صحيحه** ١٠٤/٢ (١٣٩٥).

(٢) أخرجه مسلم في **صحيحه** ٩٦٩/٢ (١٣٣٣).

(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في **السنة** ٢٩١ (٦٤١)، والطبراني في **الأوسط** ١٣٥/٨ (٨١٩٦)، والبيهقي في **شعب الإيمان** ٢٦٥/٣.

(٤) أخرجه البخاري في **صحيحه** ٣٧/١ (١٢٧).

الكامل - كانت هذه اللحظة في حياتكم أو بعدها، كما قال عمر بن عبد العزيز - فسوف يتحقق ذلك.

ولنتذكر - أيها الإخوة - أن الاحتلال الأجنبي، منذ قرن ونصف القرن، قد أوقف التطبيق القانوني للأحكام الشرعية أمدًا طويلًا، إلا في نطاق الأحوال الشخصية تقريبًا. فالعودة إلى التطبيق - أيًا كان توجه النظام الحاكم - لا تكون بين يوم وليلة.

ثالثًا: ويتساءل بعض الزملاء عن المقصود بمبادئ الشريعة، وقد يستشهد بعضهم بأن المحكمة الدستورية في مصر قد أخذت بتفسير المبادئ على أنها «**النصوص القطعية الثبوت والقطعية الدلالة**»، مما يعرف في المصطلح الشرعي بـ «**المحكَم**» من النصوص والأحكام.

والواقع أن مقصود هذا التفسير من المحكمة الموقرة يعني أن مثل ذلك النص المحكم القطعي الثبوت القطعي الدلالة، لا يمكن مخالفته بحال، ويجب نقض ما يخالفه، ولكن المحكمة - في ما أفهم - لا تمانع في كون الشريعة - فيما وراء ذلك النوع من الأحكام - مصدرًا أساسيًا للتشريع. أيضًا يوجه الدستور المشرع المصريّ إليه أول الأمر، وإن سمح له إلى جانب المصدر الأساس، وهو ما تتفق معه الشريعة، كما ذكرنا في القسم السابق، حين نجد في أنظمة قوانين أخرى غير المصدر الأساسي، ما يحل مشكلة تشريعية أو يحقق مصلحة مجتمعية، فحيث يوجد الحق والعدل فثم شرع الله في مثل هذه الحالة، كما قال ابن القيم، رحمه الله.

لكن قد يسمح لي - من وجهة نظر علمية بحت - أن أذكر أن المبدأ الشرعي هو «الأصل الكلي الذي يترتب عليه أو تشهد له أحكام شرعية جزئية عديدة»، سواء كان ذلك المبدأ أصلًا يتصل بالعقيدة والوجدان، أو يتعلق بالعمل والتصرف، ولكن لما كنا في سياق التشريع القانوني وهو مقصور على التصرفات والسلوك العملي لا المعتقدات،

فالمبادئ أو القواعد الاعتقادية هي خارج السياق الراهن، وبناء على ذلك فمبادئ الشريعة المؤثرة في التشريع - بطبيعة الحال كمصدر أساسي - هي أربعة كما يلي:

* المصادر الكلية للأحكام الشرعية: من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستدلال بأنواعه من الاستصلاح في الجملة المعروفة بالأدلة، والتي ترادف - عند بعض الفقهاء - مصطلح «أصول الفقه» أي أدلته.

* والقواعد الفقهية الكلية: كـ «لا ضرر ولا ضرار»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«العادة محكَّمة»، إلى غير ذلك من القواعد الفقهية التي هي الفقه على الحقيقة، والتي تجمع كل منها العديد من الأحكام الجزئية العملية المنتشرة في أصل جامع وهو «القاعدة»، أو في إطار جامع وهو «الضوابط الملحقة بالقواعد».

* ومنها أيضًا مقاصد الشريعة الكلية، سواء أكانت ضرورية، كحفظ النفس والدين والعقل والعرض والمال، وهي الأصول الضرورية الخمس لمقاصد الشرائع جميعًا، وبخاصة الشريعة الإسلامية، أو كانت حاجية لا تبلغ حد الضرورات الحيوية، ولكنها تكمل الحياة الطيبة، وتبعد العَنَت والمشقة عنها، أو كانت تحسينية تعطي الحياة حسنًا وزينةً وبهجةً وسعادةً.. فهذه المقاصد من مبادئ الشريعة التي لا يمكن أن يغفلها المشرع في حال من الأحوال؛ إذ هي روح التشريع وغايته؛ فمصالح العباد ومنافعهم وخيراتهم هي الغرض والحكمة والغاية من الأحكام؛ شرعية كانت أو وضعية، قال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٨]. وهي وإن كانت في التدوين تلك من القواعد، لكنها حرية أن تكون علمًا مستقلًّا من العلوم الفقهية.

* وأخيرًا، من مبادئ الشريعة أيضًا القواعد الأصولية التي تحكم عمل المجتهدين في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، سواء كانت لغوية، كـ«الأمر للوجوب»، أو

شرعية كقولهم: «**المصلحة الكلية مقدمة على المصلحة الفردية**»، وهي جميعًا ثابتة على نحو لا تحتمل الشك كما يقول الإمام الشاطبي: «**قواعد الأصول قطعية**». ومقصوده أنها متواترة تواترًا معنويًّا أو شبه معنوي، من حيث إن كلًّا منها تشهد له عشرات الأحكام الجزئية في التراث الفقهي، ومن ثم فهي في نظره قطعية، وفي الأقل فهي كلية أغلبية، وهي حاكمة على تفسير النصوص القانونية، كما تستخدم في استنباط الأحكام المستجدة الشرعية، ومن الممكن أن تتبنى المحكمة الدستورية أو ينصح لها الخبراء وأهل الدرس القانوني والفقه الشرعي بهذا التفسير أو قريب منه.

* ولنعلم أيها الإخوة أن التفسيرات والأحكام القضائية نفسها – وإن اعتدت بالسوابق – تتغير وتتطور وتضيق وتتسع تبعًا لتغير المصالح والمقاصد والظروف الاجتماعية، التي لا تنفصل بحال عن القواعد القانونية.

ورابعًا: الأزهر لا يتقاعس في أداء واجب أو القيام بحق، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥]، اللهم اجعلنا من شهداء الحق القائمين بالقسط، ولكن تفسير النصوص الدستورية مهمة قضائية، وولاية جعل لها في نظام الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي نريد بناءها، والتي تفصل بين السلطات الثلاث – سلطة قضائية متخصصة هي المحكمة الدستورية. وينبغي ألا نسبب إرباكًا تشريعيًّا أو تنازعًا غير مرغوب فيه بين مؤسسات الوطن وهيئاته.

على أن النص المستحدث – كمادة رابعة – بشأن الأزهر الشريف، الذي يتضمن «أنه يجب الرجوع إلى هيئة كبار العلماء بالأزهر من أجهزة الدولة في كل ما يتعلق بالإسلام والشريعة الإسلامية، هو أشمل وأكمل، ويغني عن النصوص الملتبسة والمربكة، ولكن ذلك على سبيل الإفتاء العلمي في الأمور الخلافية، وحين يحال إليها أمر من هذه الأمور، وليس – كما أسلفنا – قيدًا على سلطة الحاكمة التشريعية. والله ولي التوفيق.

ومرفق بهذه الورقة البحثية:

* وثيقة الأزهر الأولى حول مستقبل مصر.

* وثيقة الأزهر عن منظومة الحريات الأساسية.

* محاضرة ألقيتها بالجمعية التأسيسية لوضع الدستور عن مبادئ الشريعة الإسلامية[١].

---

(١) «يلاحظ أن هذه الورقة تشير إلى دستور ٢٠١٢ في مصر الذي صنعته جمعية تأسيسية منتخبة، وهو الدستور الذي عطلته أحداث ٢٠١٣/٧/٣م، ثم استبدل به في ٢٠١٤/١/١٨م دستور وضعته لجنة قوامها خمسون عضواً عينهم الرئيس المؤقت (الذي عينه وزير الدفاع) المستشار عدلي منصور».

تأسيس مقاصدي لمسألتي التعدّدية

وتداول السلطة

حسن جابر[1]

مسألتا التعدّدية وتداول السلطة من القضايا الحيوية المعاصرة في الاجتماع السياسي، وقد تسللتا إلى فضائنا الثقافي بخفر، في القرن الماضي، نتيجة الاحتكاك المباشر بالغرب ومعاينة التجارب الديمقراطية في الدول التي حاولت اجتراح حلول لتخفيض منسوب الاستبداد ومَركَزة السلطة وتوارثها في أوروبا.

لقد حالت أشكال ممارسة السلطة المتوارثة من التجربة الأُموية وصولًا إلى السلطنة العثمانية، دون تحفيز العقول أو خلق تحدّيات داخلية تتيح للمشتغلين والمهتمين بالفكر السياسي إمكانية استنطاق القرآن الكريم وقراءة التجربة التاريخية المؤسِّسة، فضلاً عن استجلاء عبر الواقع.

من نافلة القول أن الإيقاع السياسي الرَّتيب الذي حكم حياة المسلمين على امتداد أربعةَ عشرَ قرنًا، والضخّ الكلاميّ والفقهيّ الذي زنّر شكل الحكم بالقداسة والتحريم، حوّل السلطة إلى محميّة لا يجوز الاقتراب منها، الأمر الذي ساهم في إبقاء هذا الحقل الثري خارج دائرة المفكّر فيه.

---

(1) أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة اللبنانية.

وإذا تتبعنا المصنّفات السياسية التي كتبت خلال التجربة السياسية الطويلة، فإنّنا نكتشف محدودية المسائل التي تعرضت لها، فضلاً عن الطابع التسويغي الذي حكمها، وهو ما يَشي بالحقيقة التي أشرنا إليها، وهي أنّ الاجتماع السياسي لم ينعم بالدينامية التي هي من سمات الحياة السياسية.

لا شك أنّ العقول لا تبدع ولا تتفتق أفكارها إلّا في مصهر الصراع والتحدّي، وأنّ الحقائق لا تتكشف خارج إطار الابتلاء وفق المنطق القرآني. وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن توقّع خروج إبداعات في الحقل السياسي في ظل الإكراهات الكثيرة والجمود المُطبِق؟

لقد شكلت المسيحية في أوروبا وثوابتها الخلاصية مصدر إلهام للكثير من المفكرين من إسبينوزا إلى هوبس فلوك وروسّو وكانط وهيجل وغيرهم، غير أنّها ما كانت لتمدّ هؤلاء بطاقة الخلق لو لم يتوفّر مناخ سياسي وفكري مؤاتٍ. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا لم يستلهم المسلمون من كتّابهم الكريم وتراثهم ما يسعفهم في بلورة أفكار ورؤى تلائم العصر؟

والمستغرَب في هذا السياق، أنّ مفردة «الحرية» بالمعنى الواسع التي تحدّث عنها الأوروبيون لم تجد لها موطناً في الفكر الإسلامي إلّا بعد الاحتكاك بالغرب.

فمفهوم الحرية بقي أسير الفقه كمرادف للعِتق، أو حبيس علم الكلام مقابل الجبر، غير أنّه بقي خارج التصوّر أو المفكر فيه بالمعنى السياسي، لاقترابه من محظور الصراع على السلطة أو معارضة الحاكم التي قد تودي إلى تهمة الخروج على الإمام أو الخليفة أو السلطان، وبالتالي الرمي بالكفر.

انطلاقًا مما تقدّم يمكن فهْم الخلفية التاريخية التي أفضت إلى جعل مسألتي التعدّدية وتداول السلطة من القضايا البكْر التي لم يسبق أن راودها الفكر السياسي الإسلامي قبل العقود القليلة الماضية.

التأسيس المقاصدي:

كثيرة هي المداخل التي يمكن الولوج منها إلى التعدّدية والتداول، لكن تخيّر أحدها لا يلغي بالضرورة المساربَ الأخرى، وبالإمكان تضفير الجميع ونسجه في مجرى البحث. وما نراه هنا هو اختيار الطبيعة الإنسانية، كمجال حيوي للبحث، يفتح على مختلف الأبعاد.

١ – **الطبيعة الإنسانية:** تقوم القراءة الجديدة للمقاصد الكلية على فكرة **«الفطرة»**[١] الإنسانية التي تتضمن الرمز السري للقيم الأساسية (edoc)– والتي تُعدُّ مراعاتها الشرط الأساسي لاستقامة الإنسان – التي تصون الصورة الأولى التي ينبغي على المرء التحرز من مجافاتها **«أحسن تقويم»**[٢].

والطبيعة الإنسانية هي جزء من الطبيعة العامّة للسماوات والأرض وليست مفصولة عنها، فالله تعالى كما فطر الإنسان فطر الكون[٣] أيضًا. وأنّ وظيفة الدين تنحصر بالتذكير الدائم بالقيم لتبقى حاضرة ومتيقظة ومؤثّرة[٤].

---

(١) كما ورد في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].
(٢) هذه الصورة هي التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].
(٣) يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١].
(٤) شواهد ذلك من القرآن الكريمة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢].

بيد أنّ الفطرة لم تترك لها وحدها قوة التحريك والضبط، خلافاً لسائر المخلوقات الأخرى التي تميز بخاصية التسيير الذاتي، وعدم القدرة على تجاوز المحدّدات الفطرية المستقرّة في قاع ذاتها.

لقد أودع الله تعالى في الإنسان القدرة على معاندة الفطرة والحَيْد عنها[١]، ليس هذا فحسب وإنّما جعل له نفساً «أمّارة بالسوء»[٢]، فزيّن له الأعراض الزائلة[٣] وجعلها ذوات قوّة جذب تأنس النفس بها.

والقصد من هذا التزيين، وضع الإنسان في حال صراع بين ما هو حقيقي وجوهري وطبيعي (أي الفطرة)، وبين ما هو عَرَضي وزائل، أي بين ما هو زَبَد وما هو نافع. ووظيفة الخطاب الديني تكمن هنا في التذكير بالطبيعة، والتحذير من الوقوع في حبائل الزينة (الهوى) التي تنذر بمعاندة الفطرة والخروج عن الطَّوْر.

فالحياة هي ميدان اختبار دائم وكدح لا يتوقف إلى أن تنتهي الفرصة في الموت.

٢ – **الهوى (الأيديولوجيا)**: الفطرة الإنسانية بتعبيراتها المختلفة في القرآن الكريم (الأمانة، الميثاق، العهد، الجبلّة)، لم تترك وحدها تمارس مهمة التسيير والضبط، لكنّها في الوقت نفسه لم تعرَ من قوّة التأثير والحضور، فقد زُوّدت بجرس إنذار قادر على التذكير وبإبرة دقيقة لا تني توخز الإنسان حالما يشرع في التجاوز. بيد أنّ قوّة جاذبية «الزينة» قد

---

(١) وردت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [الإسراء: ١٥].

(٢) راجع سورة يوسف، الآية ٥٣.

(٣) قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ الآية [آل عمران: ١٤].

تفوق ألم الوخز، فيمضي المتمرّد متجاوزًا ألم الضمير الذي لا يلبث أن يفقد فعاليته إن لم يُتبع، دائمًا، بالتذكير.

واتباع الهوى ليس من الأمور البسيطة التي يسهل كشفها أو افتضاحها، فقد زوّد الإنسان بقدرات هائلة على التخفّي والحجب والتورية، وأحيانًا قد يفضح الابتلاء جوانب كانت كامنة في النفس فتطفو بعد أن كانت غائرة.

لذلك يحكي القرآن الكريم عن المنطق الذي يحكم الابتلاء بل الوظيفة التي يؤدّيها الدين في الحياة، وهي من أدق المهام وأجلّها التي يضطلع بها.

فمقصود الدين ليس جعل الإنسان تقيًّا؛ لأنّ وظيفته ليست التأسيس للخشية، وإنّما الكشف عن التقوى والتذكير بمفاعيلها ومندرجاتها، ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١، ٢]. والحياة ما هي إلّا حقل اختبار وصيرورة للانكشاف التدريجي لصدق الإصغاء لنداء الفطرة والالتزام بالميثاق[١] وإرادة حمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال حَمْلها وحمَلها الإنسان[٢]. وقد تفترض عملية الكشف تنويع حالات الابتلاء من الخير إلى الشر[٣]، إلى نقص في الأموال والأنفس والثمرات[٤] أو مزاحمة الهوى للقيم، كتصادم العدالة مع المصالح الذاتية[٥]، وهي من الاختبارات التي تتطلب صدقًا عميقًا وانسجامًا قويًّا[٦].

---

(١) راجع سورة لقمان، الآية ٣٢.

(٢) راجع سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٣) راجع سورةالأنبياء، الآية ٣٥.

(٤) راجع سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(٥) راجع سورة التوبة، الآية ٢٤.

(٦) راجع سورة المائدة، الآية ٨.

وصدق الالتزام بالفطرة والقيم لا تَشي بها المظاهر فحسب بل العمل؛ لأنّ الطقوس والمظاهر الخارجية قد يحوّلها الإنسان، بفعل موهبة المواربة والتخفّي، إلى حجاب سميك لتضليل الآخرين ومنعهم من سَبْر غَوْره.

والاختبار الدنيوي لا يستهدف فئة من النّاس دون غيرها، وإنّما الجميع، وخصوصًا أولئك الذين حالت الحياة الرَّتيبة دون إبراز جوهرهم الحقيقي، فالمعدن لا يفلّه إلّا المعدن، والنار لا تلتهم إلّا من لديه قابلية الاشتعال.

من هنا ندرك أنّ التديّن الظاهري لا يشكل ضمانة أكيدة يحسن الركون إليها، وبالتالي ثمة خطورة من الركون العفوي لهذا التديّن في مسائل السلطة وإدارة شؤون الناس والتصدّي للمصالح العامّة.

وهذا الأمر ينقلنا إلى مسألة الرقابة الدائمة لسلوك المتصدّين للشأن العام، يستوي في ذلك المؤمن وغير المؤمن، والرقابة قد تأخذ أشكالًا مختلفة يمكن إجمالها على النحو التالي:

٣- **أشكال الرقابة:** تحصّل معنا من المقاربة السابقة، أنّ ماهية الإنسان لن تكون ناجزة ومتحقّقة في أي لحظة من لحظات الحياة، وأنّها لا تتظهّر إلّا بالتجربة والابتلاء الدائمين اللذين يفترضان الاستحضار الدائم للقيم وتحكيمها في مجرى الصراع بين قوّتي الجذب: الفطرة والهوى، وأنّه ينبغي على المؤمن أن يبقى في حال مجاهدة دائمة، للحيلولة دون إطفاء جذوة القيم من جهة وكبح جماح الأهواء والمصالح الخاصة من جهة أخرى، ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وعليه فإنه لا يجوز ترك مصير الأمّة بيد فرد أو جماعة واحدة؛ لاستحالة قطع الشك باليقين من إمكانية غلبة «**الهوى**» أو «**الأيديولوجية**» في لحظة ضعف النفس. وهذه

النتيجة تفترض بقاء الأمّة في حال تيقّظ وانتباه من أي ضعف في النفس قد يظهر فجأة فيهدّد انتظام أمر النّاس ومصالحهم الحيوية.

هذا على مستوى الاستقامة والشفافية، وهو لا يمثّل سوى أحد وجوه الحكومات الراشدة، فثمة وجوه أخرى لا تقل أهمية لا يجوز إغفالها أو التغاضي عنها؛ كالرشد في إدارة الشؤون العامة والخبرتين العلمية والعملية فيما تفترضه قضايا الحكم من رؤى ودُرْبة في مواجهة التحدّيات الكثيرة والمتشعبة، خصوصًا في واقعنا المعاصر، التي ليس بمقدور فرد واحد أو مجموعة قليلة من الأفراد أن تحمل أعباءها في التخطيط ورسم الاستراتيجيات والتنفيذ، الأمر الذي يتطلب مشاركة واسعة من أصحاب الكفاءات المستقيمين في مختلف المجالات.

غير أنّ نسبية المعرفة والاختلاف في فهم القضايا ومقاربتها تفترض الإبقاء على هامشٍ واسع للحريات لإتاحة الفرص للأفراد والجماعات ليقدّموا إسهاماتهم ويمارسوا النقد العلني والصريح عبر أحزاب أو تجمّعات أو مراكز التفكير.

وقد تضمن القرآن الكريم الكثير من العناوين التي تصلح أن تكون أساسًا قانونيًّا لشرعنة المشاركة والتعددية، وإن كان التأسيس النظري لنسبية الحقيقة وعدم القطع بسلامة طوية النّاس كافيين لوضع أرضية قانونية لحرية التعبير والمعارضة أو المشاركة في الحياة السياسية.

أمّا العناوين القرآنية فيمكن إدراجها على الشكل التالي:

١ – الشورى: لم ترد لفظة «الشورى» في القرآن الكريم في إطار ممارسة السلطة وإنتاج القرار السياسي فحسب[١]، وإنّما لتكون أحد أشكال نمط الحياة التي تحكم سلوك المؤمنين، تمامًا كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وفعل الخيرات[٢].

وإدراج الشورى في سلسلة صفات المؤمنين له دلالاته العميقة لجهة الإشارة إلى نسبية المعرفة وكراهية التفرّد بالمواقف حتى في الدوائر الضيقة والأمور الخاصّة داخل الأسرة أو التي تليها، وصولًا إلى الاجتماع السياسي برمّته.

والشورى التي تعني إظهار الرأي ليس لها كيفية خاصّة، فقد تأخذ شكل التداول المحدود داخل الغرف المغلقة، وقد تكون عبر مشاركة أُولي الرأي في الإعلام أو المؤتمرات ومراكز البحث وخلايا التفكير الضيقة. ويعتبر النقد الموضوعي الذي يتوخى الصالح العالم – وليس الكيدية – والذي تمارسه المعارضة والأحزاب المنافسة صورة من صور الممارسة الشوروية إذا أنعمنا النظر في مقاصد الشورى بشكل عام. ويلعب النقد وإبداء الموقف والآراء وتشريح الخطط وتفحّص أوجه الخلل فيها، دورًا في ممارسة الرقابة العامة على ممارسة المسؤولية، خصوصًا في واقعنا المعاصر الذي يلعب الإعلام دورًا حاسمًا في توعية الرأي العام وتحريكه والتأثير فيه.

---

(١) قال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

(٢) قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٧–٣٨].

٢ – المحاسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): لم تُعط وظيفة «الحِسبة» الأهمية التي تستحقها أو التي أولاها القرآن الكريم؛ فقد جعلها شرطًا لتحقق مفهوم «خير أمّة»[١]، بل شرط لممارسة الأمّة عملية التجدّد الذاتي والتنقية الدائمة.

وتكليف «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لا ينحصر في دور المحتسِب في الأسواق وملاحقة المخلين بالآداب أو المتجاهرين بالفسوق، كما تمت ممارسته (التكليف) في التجربة التاريخية؛ فروحة الموضوعات التي يتعلّق بها هذا التكليف واسعة جدًّا تبدأ بالنصيحة وتصحيح بعض السلوكيات المحدودة، وصولًا إلى مراقبة وتقويم سلوك الحاكم نفسه، وهذا الاتساع للتكليف يرتّب على الأمّة مسؤولية المراقبة الشاملة.

والخطاب القرآني المتعلق بالتكليف، موضوع المعالجة، ليس شأنًا خاصًّا تحتكره فئة محدّدة أو سلطة ما، كما جرى سحب فعاليته في التاريخ، حين جعلت له وزارة خاصة أو دائرة تشرف عليها الدولة؛ فهو خطاب عام يتعلق بالمكلفين جميعًا، وبالتالي ليس من حق أحد تعليقه أو منع تجيزه إلّا وفق ضوابط قد ترسم القوانين حدودها بما يحول دون الإخلال بالنظام العام أو تفشي الفوضى.

انطلاقًا من هذا التكليف الإلهي الواضح والمؤكد، بوسع الأمّة ممارسة دور الرقابة والتقويم والمحاسَبة التي قد تصل إلى حدود نزع الشرعية عن الحاكم، وفق آليات تشارك الأمّة في وضع التشريعات والقوانين الناظمة لها.

أمّا محاولات الأنظمة احتكار التكليف واعتباره شأنًا يعنيها دون غيرها، فهي لا تعدو الرغبة في إفراغ هذه الشعيرة من مضمونها، وتعطيل فعاليتها المنشودة بل حصر

---

(١) ذلك المفهوم الذي ورد في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

مقاصدها في ما يخدم أغراض الحكومات، في ما يستهدف التكليف تقويم الاعوجاج في أُولي الأمر، مثلهم مثل غيرهم من سائر المؤمنين، إن لم تكن الأولوية في تعلّق الإصلاح بمن هو مظانٌّ للفساد والطغيان.

٣– مقصد النفع العام: يتّسم المنهج القرآني بخصوصية، قلّما يلتفت إليها المشتغلون، في حقلي الفكر السياسي والفكر التربوي، ويقوم هذا المنهج على جدلية «العام» و«الخاص»، بمعنى الاستثمار في العام الدنيوي لمصلحة الخاص الأُخروي، وأنّ التزاحم أو التعارض بين «العام» و«الخاص» يجب أن يحكم فيه، دائمًا لصالح العام.

وإذا كان التكليف الفردي يرجح فيه النصاب الاجتماعي على الأهواء والمصالح الذاتية، فكيف إذا كان الأمر متعلقًا بالقيادة أو إدارة الشأن العام؟ فهو من باب أولى. والأدلة القرآنية التي تعضد هذا المنحى كثيرة ومتشعبة يمكن إيراد البعض منها على الشكل التالي:

أ ـ تولي المؤمنين لبعضهم البعض[١].

ب ـ اعتبار ما ينفع النّاس هو الأبقى وما عداه مجرّد زَبَد[٢].

ج ـ بذل المال والتنبيه من مخاطر الاستغراق بالجمع[٣].

د ـ إيثار الآخر على النفس[٤].

---

(١) راجع سورة التوبة، الآية ٧١.

(٢) راجع سورة الرعد، الآية ١٧.

(٣) راجع سورة الهُمزة، الآيات ٢–٧.

(٤) كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩].

هـ ـ الاستعداد للتضحية بالنفس للحفاظ على مَنَعة وكرامة الجماعة[١].

والنهي عن اتباع الهوى، وهو الميل النفسي لتعزيز كلّ ما هو ذاتي مقابل قيم الحق والعدالة[٢].

هذه العناصر وغيرها هي بمثابة محكّات اختبار للمؤمن في الحياة الدنيا تكشف، عمليًّا، حقيقة الالتزام بالقيم من جهة، وتسهم في صياغة الشخصية التي يكون نصاب العام فيها راجحًا بحدود كبيرة على نصاب الخاص. ويضحي المؤمن مهمومًا بالخدمة العامة ومتحسِّسًا من أي زيغ أو إخفاقٍ يرتكبه من يتولى الشأن العام، وهذا ما يعزّز قوّة الرقابة في الأمّة التي لا يكفي إزاءها مجرّد رفع الصوت والإنكار القلْبي واللساني، وإنّما العملي هو الهادف إلى التصحيح إن أمكن وإلّا التغيير، وهذا الأمر يوصلنا، أيضًا، إلى التداول.

هذا المنهج القائم على مبدأ الاستثمار في العام الدنيوي، يقف على طرف نقيض مع المنهج الليبرالي الذي يعتمد على الاستثمار في الخاص، والإعلاء من شأن «الأنا» على حساب الجماعة أو الحقوق الطبيعية للشعوب، والذي مهّد الأرضية لما عُرف بالاستعمار، وأعطى المسوّغات الفكرية والقانونية للدول القوية لنهب الشعوب الأخرى، وإبقائها في وضعية ضعيفة تستجدي المعونة والمساعدات من سارقي خيراتها. يمكن في هذا الإطار مراجعة تنظيرات «آدم سميث» و«ريكاردو» وغيرهما ممّن وضعوا اللبنات الأولى لليبرالية الغربية.

---

(١) ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ [النساء: ٩٥].

(٢) راجع سورة المائدة، الآية ٨.

ما تقدّم يكشف عن مجموعة من الركائز التي تهيئ الأرضية الفكرية والأخلاقية للرقابة والمتابعة الدائبة لممارسات من يتصدّون لمسؤولية إدارة الشأن العام في الاجتماع الإسلامي. بيد أنّ فعل الرقابة وممارستها المؤثرة والمخرجة في الكثير من الأحيان تستوجب - قبل كلّ شيء - توفّر مناخات الحرية، وإن كان مجرد وجود مثل هذا الخطاب القرآني يستبطن بالضرورة توفّر كلّ الشروط التي تكفل ممارسة الرقابة وفي مقدمها الحرية.

الحرية في المقاصد القرآنية:

الحرية ليست مجرّد تشريعات خارجية تجود بها السلطات على النّاس، وإنّما هي حقٌّ قارٌّ في الفطرة الإنسانية، أي في تركيبة شيفرة القيم الإنسانية التي تمارس حضورها الداخلي القوي في عمق الوجدان. وكم كان «عمانوئيل كانط» دقيقًا وثاقبًا حين اعتبر الحرية مجرد انسجام الإنسان مع شيفرته[١]، أي تناغمه مع التكوين الداخلي، وأن العبودية الحقيقية هي في معاندة الضمير؛ لأنّها تبقيه في حالة تألُّم داخلي.

في الواقع، كلّ ما في القرآن الكريم ينضح بالحرية بدءًا من عدم الإكراه في الاعتقاد، مرورًا بتخيير الإنسان في سلوك أحد النجْدين، وتشريفه بالخلافة، واعتباره مسؤولًا، وصولًا إلى الجزاء الأُخروي، الذي لا يستقيم مع العدالة الإلهية إلّا إذا كان حرًّا مختارًا.

(١) عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، تعريب غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ٢٠٠٨م.

والحقيقة أنّ الإكراه في الاعتقاد غير قابل للتطبيق، كما يقول جون لوك[١]، لأنّ العقيدة شأن جواني تضافرت عوامل كثيرة في تحوّله إلى قناعة. على الضد من السلوك اليومي والممارسات الاجتماعية القابلة للرقابة والضبط.

والحرية بمثابة الروح التي وظّفت التكاليف والأحكام لإطلاقها، باعتبارها شرطًا لازمًا لتفجّر الطاقات والإمكانيات الكامنة في الإنسان، لذلك كانت مقاصد الشاطبي[٢] مجرّد الشروط المادية الأولى لتحرير الإرادة، فيما تتكفّل القيم الفطرية (المقاصد العليا) المتمحورة حول مبدأ الحق في تحرير الإرادة من الإكراهات المعنوية.

ولأنّ الحرية شرطٌ لممارسة الاستخلاف وعمارة الأرض، فإنّ الإنسان قد يذهب بعيدًا في التناغم مع شيفرته الطبيعية، أي الاتساق مع الفطرة، وقد يذهب به الشطط واتّباع «الهوى» إلى الحِيدة ومعاندة الطبيعة، وبالتالي مبارحة كونه **«في أحسن التقويم»**، ليسقط في منزلق **«أسفل سافلين»**[٣].

ماذا يعني هذا؟ ما يعنيه هو أنّ احتمالات الفساد وقابلية التمرّد على الفطرة والخضوع لسطوة الأهواء والمصالح الخاصّة، هي احتمالات كبيرة، ممّا يحتّم ألّا يستقلّ أحد أو مجموعة آحاد في إدارة شؤون الأمة دون أن يكون عُرْضة للمساءلة والمحاسَبة، ومن ثمّ الخضوع لمبدأ الحساب والعقاب المفضي، في الغالب، إلى تداول السلطة.

---

(١) جون لوك **«رسالة في التسامح»**، تعريب عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت ١٩٨٨م.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، م٢، دار المعرفة، د.ط، بيروت، د.ت.

(٣) حسن جابر، **المقاصد الكلية في ضوء المنهج المنظومي**، دار الحوار، ط١، بيروت ٢٠١١م.

التعددية السياسية:

ما تقدّم يظهر لنا، وبشكل قاطع لا لبس فيه، أنّ الاجتماع السياسي في الإسلام وغيره لا يمكن أن يستقيم إلّا إذا خضعت السلطة فيه، بصورة دائمة ومتواصلة، للمساءلة والمحاسَبة، اللتين قد تفضيان إلى التداول السلمي للسلطة.

بيد أنّ التداول السلمي يستلزم، بالضرورة، أن يكون الاجتماع محكومًا بمبدأ التعدّدية؛ كيلا يقع في محظوري تأبيد السلطة من ناحية، واحتكارها من فئة معينة من ناحية أخرى. والتعدّدية كالتداولية لها ما يسوّغها في علم المقاصد وفي المنظومة الأخلاقية والتشريعية التي تحكم القرآن الكريم.

وقبل البحث في المسوِّغات، يجدر بنا الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم يخاطب المؤمنين حصرًا، وهو حين يتوجّه إلى النّاس عامة فإنّه يقصد مخاطَبة الفطرة فيهم والكشف عن الأتقياء منهم. والقرآن في هذا الصدد يرشد إلى حقيقة إنسانية، وهي أنّ النّاس يأنسون بمن يتوافقون معهم بالرؤيا والموقف، ولذلك حينما يحصر القرآن التولي بالمؤمنين دون غيرهم، وبأنّ المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فإنّه يُمضي أو يؤيد سيرة العقلاء في النّاس.

بيد أنّ القرآن الكريم يسكت عن غير المؤمنين، وفي الوقت عينه لا يلزم المؤمنين بإكراه سواهم على متابعتهم والالتحاق بهم، وإلّا وقع في التناقض.

إنّ أقصى ما يريده المؤمنون في المجتمعات التعدّدية أن تتوفّر مناخات الحرية، ليمارس دوره الاستخلافي دون إكراه أو تجاوز للكرامة الإنسانية[1]، فضلًا عن إمكان

---

(١) يتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

المشاركة في السلطة بالحدود المتاحة لحماية مصالحهم من جهة، ولتقديم نموذج في الممارسة الإدارية والسياسية تكون نبراسًا وملهمًا للآخرين، على قاعدة: «كونوا دعاة لنا بغير ألسنتكم».

والإشارة السابقة، لا بُدّ منها كيلا يتوهمنّ أحدٌ أنّ بإمكان المؤمنين فرض نموذجهم بالإكراه على الآخرين، كما يحلو للبعض اليوم تصويره وكأنّه حقيقة قرآنية مطلقة غير خاضعة للنقاش أو للاجتهاد.

بالعودة إلى المسوّغات التي تؤسس للتعددية بين المؤمنين أنفسهم، يمكن مقاربة بعضها على الشكل التالي:

أ- التنافس في فعل الخيرات[١]: سبق أن تحدّثنا عن الاستثمار في «العامّ الدنيوي» لحساب «الخاص الأخروي»، وهذا ما تتضافر الآيات عليه في غير سورة، ممّا يعني أنّ الزيادة في الاستثمار أو التوق لتنميته هو نوعٌ من التجارة[٢] المرغوبة والمحببة[٣] من الله. ولمّا كان التنافس في الشأن العام هو من أبرز مصاديق فعل الخيرات، فإنّه ليس من حق المؤمنين الآخرين منع إخوانهم أو وضع العراقيل أمامهم، إلّا إذا تحوّل الأمر إلى فوضى تهدّد وحدة المؤمنين أو تخلّ في النظام العام.

---

(١) يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

(٢) راجع سورة الصف، الآية ١٠.

(٣) راجع سورة التوبة، الآية ١١١.

وفي اللغة القانونية، يمكن تصوير العمل السياسي أو سواه، ممّا يمكن إدراجه في إطار العمل العام، بأنّه حرية النشاط الذي يُسمح به في ظل القانون الناظم للعلاقات بين المؤمنين.

والعمل السياسي كالإنفاق في سبيل الله، ونشر العلم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من الأنشطة التي لا يحق لأحدٍ منعها إلّا في حال تحوّلها إلى فوضى تعرّض وحدة وسلامة الجماعة للخطر.

ومنعًا لأي لبس، نعيد التأكيد بأنّ المؤمنين ليسوا أولئك الذين ينطقون بالشهادتين أو الذين يمارسون الشعائر الدينية فحسب، وإنّما الذين يتناغمون مع الشيفرة الفطرية التي هي قوام الطبيعة الإنسانية فيهم، بل هي التي تحدّد مدلول التقوى أي «**التواصي بالحق والتواصي بالصبر**»[١].

ولا شك أنّ العمل السياسي الذي يبتغي الخدمة العامة هو من مصاديق التواصي بالحق.

ب – جماعة المؤمنين والأحزاب: ثمة إشكالية تثيرها وحدة جماعة المؤمنين كما يصوّرها القرآن الكريم، والتي تعدّ، بحق، التعبير الحقيقي للجوهر الإنساني، والتي وعدها الله تعالى بالحفظ والحماية[٢]، وهي لا تختص حصرًا بالمسلمين أو بالأحرى بعضهم، بل تضمّ كُلّ تقي يستجيب للشيفرة الإلهية المودعة في الطبيعة الإنسانية[٣]. وبناءًا عليه، كيف يمكن تصوّر قيام أحزاب داخل الجماعة تميّز بين المنضوين فيها والخارجين عنها من

---

(١) راجع سورة العصر، الآية ٣.

(٢) راجع سورة الحج، الآية ٣٨.

(٣) راجع سورة آل عمران ١١٣، ١٩١.

المؤمنين؟ ثمّ ألّا يتلازم وجود حزب ذي هوية فكرية أو دينية مع بروز عصبية تؤثر الانتماء الفرعي على الانتماء الأصلي؟ وإذا لم يكن الحزب ذا وظيفة سياسية حصرًا تتسم بالدينامية والمراجعة الدائمة ألا يوقع المنتمين في الجمود الفكري، وبالتالي الفهم الأحادي للحقيقة الإيمانية؟

هذه الأسئلة وغيرها تفتح النقاش في طبيعة وحدود الدور الذي يمكن للأحزاب الإسلامية أن تضطلع بها. فالتعبير القرآني في سورة الروم ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢]، يؤكد الحقيقة العلمية التي خلصت إليها الدراسات الاجتماعية والمعرفية، من أنّ التربية الحزبية والتفاعل الداخلي غالبًا ما تبني عصباً مغلقًا يحوّل العضو المنتسب إلى جزءٍ من جماعة تدافع عن ثوابتها وأفكارها وسياساتها بصورة مطلقة، كما أنّ العصب يتحوّل تدريجيًا إلى معوق فعلي يمنع رؤية الأمور على حقيقتها.

والتعبير القرآني ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢] واضح الدلالة على الأُنس الذي تخلقه الإلفة المعرفية والقوالب الجامدة في التحليل، لا بل يسهم الحزب في تشكّل منطق في التفكير والممارسة يصبح حاكمًا على عقول المنتسبين، وقد وفّق د. محمد سبيلا في بلورة آليات التفكير الأيديولوجي لدى الحزبيين في كتابه «**الأيديولوجيا**»[1].

ولذلك نرى، ومن باب الاحتراز على سلامة التفكير ومجاهدة الهوى، ضرورة الابتعاد عن الأحزاب الدينية التي تحكمها رؤية معينة، والميل إلى الأحزاب السياسية التي تبقي برامجها واستراتيجياتها السياسية في حالة «سيلان» تمامًا، كما هو واقع الحياة الذي كشف حقيقته سقراط بقوله: «المرء لا يستحم بماء النهر مرتين».

---

(١) د. محمد سبيلا، **الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ١٩٩٢م.

إذًا، التغيّر في الوقائع والأفهام، هي حقيقة موضوعية وسُنّة إلهية لا يعاندها إلّا المنفصلون عن الواقع والمنسحبون من مجرى الحياة. فالتاريخ هو المسرح الذي تظهر في أتون صراعاته الإمكانيات وتنبجس من صليل اشتباك الإرادات فيه الوعي بالحقائق. لذلك كانت التعددية نتيجة لتفاوت إدراكات البشر للوقائع الموضوعية. والقرآن الكريم لم يهمل هذه الحقيقة، بل أكّدها في الآية الكريمة ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

والخطاب الإلهي أكّد حقيقة الاختلاف، بل ارتقى بها إلى مستوى أن تكون إحدى آياته في الخلق[١]، ليس هذا فحسب، وإنّما جعل الاختلاف أحد مقاصده في الاجتماع[٢]. والنّاس المتفاوتون في المؤهلات والمدارك والخبرات والاهتمامات والمصالح والأهواء والاستعدادات والطبائع، يستحيل عليهم أن يكونوا على سوية واحدة في فهم وتشخيص المصالح العامة.

من هنا، يمكن التأسيس لمشروعية التعددية السياسية على قاعدتي نسبية المعرفة وسُنّة الاختلاف.

ج- **عدم مشروعية مصادرة التفكير:** يحثّ القرآن الكريم جماعة المؤمنين وأفرادهم على الاهتمام بشؤون بعضهم، وعلى أن يتولى بعضهم شؤون البعض الآخر. وقد أفردنا لهذا الأمر مقاربة خاصّة، بيد أنّ التحريك باتجاه النفع العام، هو مجرّد مقدمة، سيترتب عليها نتيجة لا تجوز مصادرتها، وهي تبلور آراء وقناعات ومواقف مختلفة. وأنّ الحثّ على المقدمات والتشجيع عليها يستلزم حكمًا القبول بواقع التنوّع في الفهم والاختلاف في

---

(١) قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢].
(٢) قال تعالى: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩].

المقاربات، وعليه، فإنه لا تجوز مصادَرة حرية النّاس في التعبير عمّا آلت إليه قراءاتهم للواقع الموضوعي، وبالتالي السعي لفرض رأي أولياء الأمر. وحين ينكر الله تعالى على فرعون قوله لقومه: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ [غافر: ٢٩]. معنى ذلك أنّه لا يجوز لأي سلطة مهما كانت أن تكمّم الأفواه وتفرض قراءتها الخاصّة على الآخرين.

ومصادَرة حرية الرأي أو منع إظهاره تتعارض مع مبدأ الشورى (الذي يعني استظهار الآراء)، كما أنّها تمس مَقصِد الكرامة الإنسانية التي تعني فيما تعنيه الاعتراف بالآخر واحترام قناعاته، وإلّا لا معنى لهذا المقصد لو كان المراد منه مجرّد توفير مستلزمات الحياة الأولية وحدها من مأكل ومشرب ومسكن دون الأبعاد المعنوية التي تشكل جوهر الماهية الإنسانية.

انطلاقًا ممّا تقدّم يتبيّن أنّ التعدّدية في الآراء والمواقف وجماعات الضغط ومراكز التفكير والدراسات هي من طبيعة الحياة الآدمية التي أودعها الله تعالى فينا من خلال الفطرة. إنّ احتجاب هذه التعدّدية في التجربة التاريخية للمسلمين، خصوصًا في عهود التوريث السياسي التي أطبقت على حياة المسلمين وحالت دون تفجّر الطاقات الهائلة للأمّة على امتداد أربعةَ عشرَ قرنًا، لا يعد (أي الاحتجاب) دليلًا على عدم مشروعيتها. وكما يقول أهل المنطق: «إنّ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود».

التعدّدية وتداول السلطة ومنطق تطوّر الوعي للحقيقة:

لا شك أنّ القرآن الكريم ينطوي على حقيقة المراد الجدّي لله تعالى، إلى أنّ ظهور الوعي بهذه الحقيقة يفترض الحضور الفاعل والتفاعل الحقيقي مع الصيرورة التاريخية لتجربة الأمّة من جهة، ومع العبر والاستخلاصات التي رعفت بها تجارب الأمم الأخرى.

والأمّة ليست مكلّفة بأن تكشف أكثر ممّا يسمح به تطوّر وعيها وتجاربها، لكنّها مكلّفة في الوقت عينه بالمراكمة الدائمة والحضور المستمر، وهي حين تعيش واقعها وتكون فاعلة فهي تكون قد أدّت ما عليها، وعلى الأجيال الأخرى أن تستكمل مسيرة الظهور التدريجي للوعي[١].

والرسول ﷺ نفسه الذي أمكنه الله تعالى من معرفة حقائق الأمور من خلال إطْلاعه على الحقيقة القرآنية حين أنزل الله الكتاب على قلبه في «ليلة مباركة»[٢]، والإسراء به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى لرمزية الأخير، الذي هو مهد الديانات السماوية، ثمّ العروج به من المسجد إلى «سدرة المنتهى» لتكشف له حقائق الوجود والكون، قبل مباشرته التجربة التاريخية الفعلية في «يثرب». فالرسول نفسه ما كان بمقدوره أن يظهر إلّا ما بوسع المجتمع أن يدركه من الحقائق في تلك المرحلة المبكّرة من التجربة الإسلامية.

أمّا وظيفتنا في هذه المرحلة، التي تبدّل فيها الواقع بصورة حاسمة، فإنّ ما يمكن أن ندركه من الحقيقة القرآنية لا بُدّ أن يعبّر عن مرحلة أعلى من الوعي أو مستوى مختلف من إدراك تلك الحقيقة التي أمكن تصوّرها في صدر الإسلام.

وقراءتنا للتاريخ الإسلامي ومراحله المختلفة، بدءًا بالتجربة الأولى المؤسسة، وصولًا إلى واقعنا المعاصر، ليس لها من وظيفة سوى تتبّع دينامية تطوّر الوعي، دون أن نغفل المراحل التي توقفت فيها حركة ظهور هذا الوعي نتيجة الانحطاط الذي غلب فيه التقليد.

---

(١) فلهلم هيغل، فنومينولوجيا الروح، تعريب ناجي العونّلي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ٢٠٠٦م.

(٢) راجع سورة الدخان، الآية ٣.

لذلك كان «روجيه غارودي» محقًّا حينما فسّر حال الكمون والاستكانة، التي نعيشها، على أنّها نتيجة لقراءة القرآن «بعيون الموتى».

لذلك نرى خَطَل الرأي الذي يظنّ أنّ الحقيقة تكمن في استعادة الماضي ومحاولة مماهاته، بينما الحقيقة الكاملة لا تتجلى دفعة واحدة، بل تتراءى للنّاس في كلّ مرحلة من تاريخهم وكأنّها كذلك. وهذا ما يفسّر استماتة البعض في الدفاع عن قناعاتهم ظنًّا منهم أنّها كامل الحقيقة. فالتاريخ يطوي فصوله الواحد تلو الآخر، مثلما يطوي الإنسان مراحل حياته الواحدة بعد الأخرى. وكما أنّ الوعي يتّسع في الإنسان ويزداد مع التقدّم في العمر، كذلك التاريخ.

نخلص بعد كلّ ما تقدّم إلى أنّ نسبية المعرفة هي سُنّة إلهية في الإنسان، وأنّ التعدّدية هي السمة الثابتة في الشعوب. أمّا الشورى فتعدّ ممارستها من الوسائل التي تقرّب النّاس، ما أمكن، من الحقيقة، شرط توفّر عنصري التنوّع في المستشارين والابتعاد عن الهوى دون أن تكون بديلًا عن وظيفتي «التواصي بالحق» و«التواصي بالصبر».

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- حسن جابر، **المقاصد في ضوء المنهج المنظومي للقرآن الكريم**، دار الحوار، ط١، بيروت ٢٠١١م.
- محمد سبيلا، **الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ١٩٩٢م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، دار المعرفة د. ط، بيروت، د. ت.
- عمانوئيل كانط، **نقد العقل العملي**، تعريب غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربي، ط١، بيروت ٢٠٠٨م.
- جون لوك، **رسالة في التسامح**، تعريب عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت ١٩٨٨م.
- فلهلم هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، تعريب ناجي العونّي، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ٢٠٠٦م.

التداول على السلطة والفصل التكاملي بين السلطات

مقاربة مقاصدية

عبد النور بزّا[1]

هذه مقاربة مقاصدية لمعضلة التداول على السلطة، وإشكالية الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، أبسطها في مقدمة وستة مطالب وخاتمة، وهي كالتالي:

مقدمة: في أهمية الموضوع وضرورة العناية به.

المطلب الأول: المراجعة العلمية النقدية ضرورة منهجية.

المطلب الثاني: نوط الولايات العامة بالمصالح العامة.

المطلب الثالث: السياسة العادلة من الشريعة الكاملة.

المطلب الرابع: الجمع بين ثبات المقاصد وتغير الوسائل.

المطلب الخامس: التداول السلمي على السلطة أساس الشرعية السياسية.

المطلب السادس: الفصل التكاملي بين السلطات الثلاث.

خاتمة: تشتمل على مجمل مقاصد التداول على السلطة، والفصل الإيجابي بين السلطات.

---

(١) مفكر إسلامي مغربي، أستاذ في الشريعة الإسلامية، دكتوراه في السياسة الشرعية.

هذا في المجمل هو القصد من هذه الورقة، وفي ما يلي تفصيل ذلك.

أولًا – مقدمة في أهمية الموضوع وضرورة العناية به:

من معضلات الفقه السياسي وإشكالاته المستعصية على امتداد الوجود التاريخي للبشرية إلى اليوم؛ معضلة التداول على السلطة، وإشكالية الفصل بين السلطات.

فما عانت البشرية من شيء مثل ما عانت من احتكار السلطة وتمركزها في شخص هذا المستبد أو ذاك من الحكام؛ كما قال مونتسكيو: «إن الأمراء الذين أرادوا أن يكونوا مستبدين بدأوا بجمع جميع السلطات في شخصهم دائمًا»[١].

وللأسف الشديد؛ فهذه هي السمة الغالبة على تاريخنا السياسي منذ الانقلاب الأموي على الخلافة الراشدة[٢] إلى اليوم. وهي السمة ذاتها التي ميزت تاريخ الغرب أيضًا.

---

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، القاهرة، د. ط، ١٩٥٣م، ٢٢٩/١، ٢٣٠.

(٢) للوقوف على هذا الانقلاب؛ يمكن مراجعة ما نص عليه ابن خلدون، في ما عنونه بـ«فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك». وهذا موجز مما جاء فيه: «فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه، وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة... وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم.

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا   فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع؛ الذي كان دينًا ثم انقلب عصبية وسيفًا. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكًا بحتًا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس،=

وعليه، فما لم تعالج تلك المعضلة وذلك الإشكال بشكل جذري؛ فلا أمل في حرية ولا عدالة ولا كرامة، ولا إصلاح ولا تنمية، ولا تقدم علمي ولا نهضة حضارية ولا تمتع بشيء من الحقوق الآدمية على وجهها الصحيح أصلًا.

وما التجربة الغربية عنا ببعيدة ولا مجهولة؛ فبمجرد أن تم الحسم مع الديكتاتورية واقتناع النخبة والرأي العام بما سطره جون لوك (ت١٧٠٤م) في كتابه الشهير: «**رسالتان في الحكم**»، ومونتسكيو (ت١٧٥٥م) في «**روح الشرائع**»، وروسو (ت١٧٧٨م) في «**العقد الاجتماعي**»، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة عن تكريس مبدأ التداول السلمي على السلطة، وفصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية بعضها عن بعض بالدرجة الأولى[1]، إذا بمجرى التاريخ الغربي يتحول برمته في اتجاه النهضة وإحراز أرقى مستويات التقدم في مجال التدبير السياسي، وخاصة على مستوى التناوب السلمي على السلطة، وفصل السلطات في غضون أقل من قرن من الزمن.

وهذا ما ينبغي أن نجتهد نحن أيضًا في تحقيقه، وخاصة أن تباشيره قد لاحت في الأفق مع رياح التغيير التي هبت نسماتها على أمتنا مع ثورة الياسمين في تونس الخضراء

=واسم الخلافة باقيًا فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكًا بحتًا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركًا، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب، مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضًا، مع خلفاء بني أمية بالأندلس، والعبيديين بالقيروان. فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولًا، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة». ابن خلدون المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ٢٠٠٤م، ٢/٥٨٧، ٥٨٨.

(١) قال عادل زعيتر: «هناك شبه إجماع على كون مباحث فصل السلطات الثلاث؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية، أهم ما في الكتاب، لما كان لها من التأثير البعيد المدى». **روح الشرائع**، مقدمة المترجم، ١/١٧، ١٨.

ابتداء. ورجاؤنا أن تستمر بكل إيجابية وعنفوان حتى تفيأ أمتنا بمختلف أطيافها السياسية والاجتماعية في ظلال ما خرجت ثائرة لأجله؛ وهو تحقيق الحرية والعدالة والكرامة وغيرها من القيم التكريمية التي لا يمكن أن تستعيدها إلا إذا استعادت حقها في السيادة على نفسها؛ فتكون هي صاحبة القرار الأول والأخير في اختيار من يحكمها ومراقبته ومحاسبته وتغييره بأصلح منه؛ متى أخل بالتزاماته الدستورية معها؛ لا الفرد المتغلب، ولا العائلة الحاكمة، ولا الحزب الأوحد[1].

وعليه؛ إذا وضح أن الاستفراد بجميع السلطات ومَرْكَزتها في شخص الحاكم هو منبع الاستبداد والفساد بجميع تجلياتهما، فإن التعاقب السلمي على السلطة السياسية وفصل السلطات بتوازن؛ هو المدخل الطبيعي لما تتطلع إليه شعوب المنطقة العربية الإسلامية من عدالة وكرامة وحرية وانعتاق من قبضة التحكم السياسي؛ ذلك أن أزمتنا وإن كانت أزمة حضارية شاملة؛ فإن جوهرها سياسي بالدرجة الأولى؛ إنه احتكار السلطة ومركزتها في شخص فرد أو عائلة أو حزب، ومن ثم احتكار كل شيء؛ وهو روح الإشكال[2] الذي تروم هذه المقاربة المقاصدية الإسهام في تحرير محل النزاع فيه، وتوعية الرأي العام بضرورة توقيفه بإرجاع السيادة إلى الأمة لتقرر في اختيار من يصلح لقيادتها وتدبير شؤونها بما يخدم مصالحها.

وبناء عليه نتساءل: هل التداول على السلطة والفصل بين السلطات غاية في حد ذاتهما، أو هما مجرد آليتين عمليتين لتنزيل مقاصد الشريعة في أبعادها الاجتماعية

---

(١) عبد الله المالكي، **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١٣م، ص٩.

(٢) قال القرافي: «معرفة الإشكال علم في نفسه، وفتح من الله تعالى». **الفروق**، تحقيق، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ط، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ٢٤١/١.

والاقتصادية والسياسية، ممثلة في ما أجمعت عليه الثورات العربية من مطالب: الحرية والعدالة والكرامة... ابتداء؟

وهل الأنظمة السياسية المنبثقة من تلك الثورات على استعداد لتمثل مقاصد الشريعة في أبعادها السالفة الذكر، أو أنها ما زالت بعيدة عن المضي في هذا المسار أصلا؟

وهل العقل السياسي السائد ببلداننا على استعداد للقطع مع نفسية الحرص على السلطة والاستفراد بها، وتجاوز ما عانته أمتنا من مأساة الاستبداد العسكري والتوريث السلالي للمناصب السياسية والعودة بها إلى دولة الأمة: دولة الشورى ونظام الحكم الديمقراطي الراشد أو لا؟

وهل بإمكان العقل الفقهي المعاصر أن ينتج قوانين ومؤسسات دستورية تمكننا من التداول السلمي الراشد على السلطة، والفصل المتوازن والمتعاون بإيجابية بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، أو أنه ما زال رهين التقليد وإعادة إنتاج ما مضى دون جدوى؟[١]

وهل من العدالة أن تسوي القوانين المعمول بها في الترشح للولايات العامة بين المؤهلين لها علماً وخبرة وخُلقًا وبين من لا أهلية لهم في ذلك؟

---

(١) قال محمد رشيد رضا: «لم يوجد في أهل الحل والعقد من الرؤساء من اهتدى إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي، يقيدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، كما وضعوا الكتب الطوال للأحكام التي يجب العمل بها في السياسة والإدارة والجباية والقضاء والحرب، ولو وضعوا كتابًا في ذلك معززًا بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الراشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيدوا اختيار الخليفة بالشورى، وبينوا أن السلطة للأمة يقوم بها أهل الحل والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولًا متبعة - لما وقعنا في ما وقعنا فيه». الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، د. ط، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص١٤٨.

وهل من العدالة أيضًا أن يتساوى العالم والخبير بالواقع، والمتمرس في السياسة مع الأمي ومن لا خبرة له بالأوضاع ولا دراية له بالشأن السياسي؛ في التصويت لهذا المرشح أو ذاك من المرشحين لرئاسة الدولة وغيرها من المؤسسات النيابية أو الاستشارية أو الجماعية؟ وهل هناك من مقترح بديل في هذا الإطار؟

وكيف السبيل إلى التداول السلمي على السلطة مع اختلاف المرجعيات الفكرية، وتعدد الهيئات السياسية، وضعف الممارسة الديمقراطية، وكثرة التدخلات والضغوطات الخارجية؟

إلى غير ذلك من التساؤلات المشروعة التي آمل أن تسهم هذه المقاربة المقاصدية في بيانها وتقريبها من الرأي العام، في ما يلي من مطالب.

المطلب الأول: المراجعة العلمية النقدية ضرورة منهجية:

لا يمكن الحسم – في تقديري – في معضلة التداول على السلطة والفصل بين السلطات على المستوى العملي إلا إذا تم الحسم فيها – بجد – على المستوى النظري، وهو ما لا سبيل إليه إلا بالمراجعة العلمية النقدية الصارمة لموروثنا الثقافي في المجال السياسي أولًا. وتوعية الرأي العام وتنشئته على قيم العدل والحرية والمشاورة والمساواة والكرامة والمقاومة السلمية وإشاعتها عبر مختلف الوسائل التربوية والإعلامية المباشرة وغير المباشرة، حتى تصبح لديه من لوازم حياته التي لا يستطيع الحياة بدونها، وإقناعه بضرورة القطع مع ما في ذلك التراث من قيم سلبية ونسيانها بالمرة، وبهذا يمكن أن نسهم في بناء العقل الجمعي لأمتنا في اتجاه ما نصبوا إليه من إصلاح حضاري شامل، وتداول سلمي على الحكم، وفصل إيجابي ومتوازن بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ومن ضرورات هذه المراجعة؛ أن نعلم أن أمتنا بقيادة أئمة آل البيت، وخيار الصحابة، وعلماء التابعين، ومن اقتفى أثرهم من المصلحين، وحركات التصحيح والنهوض إلى اليوم؛ لم تستقبل بدعة الانقلاب الأموي[١] على الحكم الراشد، وما كرسه من تغلب عسكري وتوريث عائلي للسلطة السياسية، بصدر رحب؛ بل لقد قامت في وجه ذلك الانقلاب وقاومته قولًا وفعلًا وتكبدت في سبيل إصلاحه والعودة به إلى دولة الرشد والشورى والاختيار والحرية والعدالة من التضحيات ما لا يخفى على منصف[٢].

---

(١) قال محمد رشيد رضا: «وأي عالم أو عاقل يقيس عهد أبي بكر إلى عمر في تحري الحق والعدل والمصلحة بعد الاستشارة فيه ورضا أهل الحل والعقد به على عهد معاوية واستخلافه ليزيد الفاسق الفاجر بقوة الإرهاب من جهة، ورشوة الزعماء من جهة أخرى؟ ثم ما تلاه واتبعت فيه سنته السيئة من احتكار أهل الجور والطمع في السلطان، وجعله إرثًا لأولادهم أو لأوليائهم كما يورث المال والمتاع؟... وإنما سيئة الأمويين التي لا تغفر ما سنوه في قاعدة حكومة الإسلام، حين كانت انتخابية شورى في أولي الاختيار من أهل الحل والعقد، وقد نسخوها بالقاعدة المادية: القوة تغلب الحق، فهم الذين هدموها وتبعهم من بعدهم فيها... والعلة الأولى لهذا كله بدعة ولاية العهد التي استدلوا عليها باستخلاف أبي بكر لعمر - رضي الله عنهما - فجعلتها القوة حقًا لكل خليفة وإن كان متغلبًا لا يعد من أئمة الحق، ولم يراع ما راعاه أبو بكر من استشارة أهل الحل والعقد». **الخلافة**، الزهراء للإعلام العربي، مصر، القاهرة، د. ط، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٤١، ٤٢، ٥٣، ٥٤، ١٠٧.

(٢) من المفيد هنا أن نذكر بثورة الحسين بكربلاء، وثورة أهل المدينة بقيادة عبد الله بن الزبير، وثورة القراء بدير الجماجم بمشاركة خمسمائة عالم بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث؛ فقد ذكر خليفة بن خياط، «عن مالك بن دينار قال: خرج مع ابن الأشعث خمس مئة من القراء كلهم يرون القتال». خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق، أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ ص٧٦. وثورات كثيرة ذكرها أبو الحسن الأشعري في كتابه: **«مقالات الإسلاميين»** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت: د. ط، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ١/١٥٠-١٦٦. وتأييد أبي حنيفة لثورة زيد بن علي بن الحسين ماديًا ومعنويًا، ودعوة مالك لمناصرة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم، وإفتاء أهل المدينة بأن بيعة أبي جعفر لا تلزمهم لأنها على الإكراه. كما قال القاضي عياض في، **ترتيب المدارك وتقريب**=

وبالجملة؛ ليس المهم اليوم أن نغترب عن واقعنا بالحديث عن تاريخ احتكار السلطة بالقوة وتوريثها لأفراد هذه العائلة أو تلك بهذا القطر من عالمنا الإسلامي أو ذاك، وعن الأسباب الكامنة حول ما حل بأمتنا من جراء ذلك؛ فكل ذلك مدون ومعلوم وقد أصبح في ذمة التاريخ؛ بل المهم أن نعتبر بما عايناه، وأن نستلهم الدروس المفيدة لنا منه، وأن نفكر كيف نحرر أمتنا اليوم من أغلال هذه السلطة بأقل الخسائر؟ وكيف نمارس السلطة في ما بيننا ونتداولها بشكل حضاري سلمي في إطار من الحرية والكرامة والعدالة والأمن والاستقرار وما إلى ذلك من المصالح العامة، بعيداً عن كل النزوعات الاستبدادية؟ وأن نركز بالأساس على المقاصد الشرعية المصلحية من التداول على السلطة والفصل بين السلطات في المجال السياسي. وأن لا نتردد في الانفتاح على التجارب الناجحة في هذا الباب، وأن نستفيد من جميع الاجتهادات الإنسانية المصيبة في هذا المجال بالخصوص، عملاً بقاعدة: «الاقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير»[1]. وتفعيلا لمبدأ «**الحكمة ضالَّة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها**»[2]. وإذا وضح ما سلف؛ فإلى النظر في المطلب الثاني.

=**المسالك**، تحقيق عبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٩٣م، ١٣٤/٢. وغير ذلك مما حفظه التاريخ من مواقف بطولية لأهل العلم من جور هذا الطاغية أو ذاك، وما تكبدوه من تضحيات لم تتوقف إلى اليوم، وغير ذلك من الأدلة على صحة هذه الحقيقة.

(١) أحمد الريسوني، **الشورى في معركة البناء**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الرازي، عمان: الأردن، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٦٥.

(٢) أصل هذا المبدأ الحديث الشريف الذي أخرجه الترمذي في سننه ٥١/٥ (٢٦٨٧)، وابن ماجه في سننه ١٣٩٥/٢ (٤١٦٩)، كلاهما من حديث أبي هريرة ﷺ.

المطلب الثاني: نوط الولايات العامة بالمصالح العامة:

من القواعد المقاصدية المقررة بالاستقراء؛ أن الشريعة كلها مصالح إنسانية[١]، بل ذلك هو«قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء»[٢]؛ وهذا مما تسالم عليه أئمة الفقه المقاصدي من قديم، فقرروا «أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٣].

وهذه المصالح تشمل **«المقاصد الأصلية الضرورية»**[٤] بقسميها: **«المقاصد الضرورية العينية»**[٥] الخاصة بكل فرد،

---

(١) قال العز بن عبد السلام: «الشريعة كلها مصالح». **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق د. نزيه كمال حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت: ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ١٤/١. وقال: «أحكام الله كلها مصالح لعباده». **قواعد الأحكام**، ٢٩٧/١. وقال: «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم». **قواعد الأحكام**، ١٢٦/٢.

(٢) **الشاطبي، الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ ٨/٢.

(٣) ابن القيم، **أعلام الموقعين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، ٣/٣
قال الشاطبي: «القاعدة المقررة، أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد في العاجل والآجل معا». **الموافقات**، ٢٣٤/١. وقال: «الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم». **الموافقات**، ٢٣٠/٥.

(٤) قال الشاطبي: فأما المقاصد الأصلية؛ فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت». **الموافقات**، ٣٠٠/٢.

(٥) قال الشاطبي: «فأما كونها عينية، فعلى كل مكلَّف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقادًا وعملًا، وبحفظ نفسه قيامًا بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظًا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتًا إلى بقاء=

و«**المقاصد الضرورية الكفائية**»[(١)]. العامة لمجموع الأمة.

وهذا القسم الثاني؛ أعني «**المقاصد العامة**» هو ما يهمنا هنا؛ ولأهميته وأولويته في الاعتبار الشرعي؛ وجدنا أئمة الفقه المقاصدي يؤكدون فيه على «أن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكمل من اعتنائه بالمصالح الخاصة»[(٢)]، وأن «اعتبار الضرر العام أولى... وأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة»[(٣)]؛ عملا بقاعدة «**ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة**»[(٤)].

و«المصالح العامة هي ما يتعلق بمصلحة الخلق كافة، أو بمصلحة الأغلب»[(٥)]. أو هي كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة[(٦)]. أي كل ما يعود بالنفع العام على الناس كافة أو على أغلبهم، سواء تعلق الأمر بمصالحهم الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية؛ مما له علاقة بمختلف المجالات العقدية أو التعبدية، أو القيمية أو

= عوضه في عمارة هذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، ويحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة». **الموافقات**، ٣٠٠/٢.

(١) قال الشاطبي: «وأما كونها كفائية، فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً، إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي». **الموافقات**، ٣٠١/٢. وينظر: **الموافقات**، ٢٧٨/١. **وقواعد الأحكام**، ٧١/١.

(٢) **قواعد الأحكام**، ١٥٨/٢.

(٣) **الموافقات**، ٥٧/٣، ٨٩، ٩٢.

(٤) الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار التوحيد. د. ط. و لا ت، ٢٣/٣.

(٥) أبو حامد، الغزالي، **شفاء الغليل**، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٠١.

(٦) أبو بكر بن العربي، **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. بيروت: لبنان. ط١. ١٩٩٢م. ٧٧٩/٢.

الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، وغيرها مما يدخل في مسمى المصالح العامة[١] التي ما اعتنت الشريعة بشيء أكثر ما اعتنت بها في مجال الولايات العامة/ السلطات العامة، حتى أصبح من المقرر بالاتفاق؛ أن جميع التصرفات السلطانية مرتبطة بتحقيق مصالح الناس؛ بحيث متى أخلَّت بها؛ كانت باطلة، ووقع أصحابها تحت طائلة المساءلة في

---

(١) لست أدري كيف غابت هذه الحقيقة عن شيخنا الإمام محمد الطاهر بن عاشور - رحمه الله - إذ نفى عن جميع فقهائنا الاهتمام بمصالح الأمة في بعدها العام؛ قائلًا: «وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام». محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٢٩٩.

وهذه الدعوى ذاتها نسبها د. جمال الدين عطية إلى الشاطبي؛ إذ نفى عنه الاعتناء بالمقاصد الجماعية بالمرة؛ قائلا: «ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى نهايتها بتحديد مقاصد الجماعة إلى جانب مقاصد الفرد». جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص٩٤.

والغريب أن د. عطية لم يجد ما يؤصل به قراءته المعاصرة لـ«**مقاصد الجماعة**» غير كلام الشاطبي! إذ قال: «كتب الإمام الشاطبي، وهو بصدد وضع التصور العملي لممارسة فروض الكفاية: إن مواهب الناس مختلفة، وقدراتهم في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا قد تهيأ للعلم، وهذا للإدارة والرئاسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا للصراع، والواجب أن يربى كل امرئ على ما تهيأ له، حتى يبرز كل واحد في ما غلب عليه ومال إليه... وبذلك يربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، ويتبين أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع، وكل بقدر ما تهيئه له قدرته، فالقادر عليه أن يقوم بالعمل بالفعل، وغير القادر عليه أن يمكن القادر، وبذلك يكون تحقيق العمل قد وقع من الجميع في الجملة». انتهى مضمون كلام الشاطبي.

إن مثل هذا التخطيط الجماعي، لتحقيق غرض جماعي، ولرفع إثم جماعي، لا يمكن تصوره إلا في جماعة موحدة الفكر والشعور. وهذا ما نفتقده في عالم الإسلام اليوم، وما ينبغي أن نحرص عليه كبداية للطريق». **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الهادي. ط١. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ص١٨٥. فأي تناقض هذا؟!

الدنيا والآخرة، «فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته»[١]. ولهذا ما فتئ فقهاء السياسة الشرعية يؤكدون على أن «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[٢].

وما ينطبق على ولاية رئاسة الدولة ينطبق على باقي الولايات والوظائف كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: «فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق... وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»[٣]. وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: «يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه درءًا للضرر والفساد، وجلبًا للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم»[٤]. وهو ما قرره القرافي أيضًا بشكل أوضح بقوله: «إن كل من ولي ولاية الخلافة، فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة»[٥]. وهذا المعنى هو ما انتهى إليه السبكي من قوله: «كل متصرف عن الغير؛ فعليه أن يتصرف بالمصلحة»[٦].

---

(١) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، باب: «قوا أنفسكم وأهليكم نارا»، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ١٩٨٨/٥.

(٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ١٢١/١، زين العابدين بن إبراهيم ابن نُجيم، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ١٢٣/١، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، د. ط، و ت، ص١٨١.

(٣) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، دار المعرفة، د.، ط، ولا ت، ص٣٧، **مجموع الفتاوى**، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار. دار الوفاء. ط٣. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ٢٦٢/٢٨.

(٤) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ١٥٨/٢.

(٥) القرافي **الفروق**، ٩٥/٤.

(٦) السبكي، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ٣٣٠/١.

ولتحقيق هذا المقصد على الوجه المطلوب لا بد من «تقديم من هو متصف بالأهلية لأي منصب أو استحقاق من الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية، وتأخير من ليس متصفًا بالأهلية لذلك ضرورة؛ لأن المصلحة المقصودة من ذلك إنما تحصل ممن اتصف بالأهلية لا ممن ليس كذلك»[١].

وبهذا يتضح أن خدمة المصالح العامة؛ هي الأصل المقصود الذي شرعت الوظائف العامة لأجله؛ لا للتكبر والتعالي على الناس بهيبة السلطة والشَّطط في استعمالها؛ كما هو المستفاد من قول الشاطبي: «وهكذا شرعت أعمال الكفاية؛ لا لينال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي ابتداء»[٢].

فذلك كله منافٍ للقصد الأول منها؛ وهو أن «الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة»[٣]. ولذلك «يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه»[٤].

وهو ما يقضي بأنه ما من فعل سياسي إلا ويجب أن يكون في خدمة مصالح الأمة في جميع أبعادها، تحريرًا لإرادتها وتفجيرًا لطاقاتها وتشجيعًا لمواهب أبنائها في مختلف مجالات الإنتاج الحضاري؛ وهذا هو لب مقاصد الشارع من السلطات السياسية برمتها،

---

(١) المكي، محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، منشور بهامش الفروق للقرافي، بيروت: عالم الكتب، د. ط، و ت. ١٧١/٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣٠٩/٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣١٢/٢.

(٤) القرافي، الفروق، ٢٧٣/٢.

وذلك بحكم أن «الشرائع مبناها على رعاية مصالح العباد، وعدم الحجر عليهم في ما لا بد لهم منه، ولا تتم مصالحهم في معاشهم إلا به»[1].

وجميع السلطات من هذا القبيل؛ وهو ما لا يمكن تحقيقه على الوجه الموافق لقصد الشارع إلا بالتداول السلمي على السلطة، والفصل المتوازن بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو ما نأمل أن تفقهه حكومات الربيع العربي، وتمثله في ممارستها اليومية مع جميع الفرقاء السياسيين وهيئات المجتمع المدني وكل المواطنين بدون استثناء ولا استعلاء، عملًا بما تضمَّنه دستور المدينة النبوية من مقاصد وما جاء به من قيم تكريمية لا فرق فيها بين مسلم ويهودي ومشرك[2]. وأن لا تنسى أنها كانت بالأمس القريب تعاني وتشكو من ويلات الاستفراد بالحكم واحتكار كل السلطات الحيوية في يد من رحل ليلًا أو نهارًا من المستبدين. وبذلك تعطي المثال العملي من نفسها، وإلا فقد تودع منها؛ إن هي أخطأت الموعد مع التاريخ ووقعت في ما يناقض قصد الشارع من السياسة العادلة؛ وهو المطلب الثالث.

المطلب الثالث: السياسة العادلة من الشريعة الكاملة:

إن السياسة ليست كلمة محدثة، ولا هي مصطلح مستورد من خارج الحقل الدلالي العربي الإسلامي؛ بل هي من صميم لسان العرب؛ كما قال ابن منظور: «السياسة:

---

(١) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ٥/٨١٠.

(٢) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، ط٥، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٥٩-٦٢.

القيام على الشيء بما يصلحه... والسياسة: فعل السائس القائم بأمور الناس»[١].

وكذلك هي في الاصطلاح الفقهي؛ فهي مصطلح قديم التداول بين أهل العلم، وليست من مبتدعات هذا العصر!

فقد عرفها ابن عَقيل في ما نقله عنه ابن القيم بقوله: «السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولو لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي»[٢]. بمعنى؛ أن السياسة في منطق الشريعة هي مجموع الإجراءات والتدابير المصلحية التي تتخذها السلطات العامة لفائدة الخاصة والعامة، ولو لم يأت فيها حكم شرعي خاص؛ كما قال ابن نجيم: «السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يَرِدْ بذلك الفعل دليل جزئي»[٣].

وعليه؛ فإن السياسة الشرعية لا تنحصر في المنصوص الشرعي فقط، بل تشمل منصوصات الشريعة وكل ما وافقها، ولم يخالف مقاصدها من الاجتهادات السياسية

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت: ط١، د. ت (س. و. س) ١٠٨/٦. مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ط، د. ت. (س. و. س) ٣٩٧٥.

(٢) ابن القيم، **أعلام الموقعين**، ٣٧٢/٤، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق، محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة: د. ط، و ت، ١٧/١، **بدائع الفوائد**، تحقيق، هشام عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد الج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة: ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ٦٧٣/٣.

(٣) ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت: د. ط، و ت، ١١/٥. قال المقريزي في **الخطط**: «يقال: ساس الأمر سياسة بمعنى قام به، وهو سائس، من قولهم: ساسه وسوسه القوم جعلوه يسوسهم والسوس الطبع والخلق، يقال الفصاحة من سوسه والكرم من سوسه أي من طبعه. فهذا أصل وضع السّياسة في اللغة. ثم رسمت بأنها: القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال». ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ٧٦/٥.

والإبداعات التدبيرية في تنظيم العمران، ورعاية المصالح العامة في جميع أبعادها الدنيوية والأخروية، كما مر.

والسياسة بهذا المعنى هي السياسة العادلة التي جاءت بها الشريعة الكاملة؛ كما قال ابن القيم: «ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد... تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من أحاط علمًا بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها، لم يَحْتَجْ معها إلى سياسة غيرها ألبتة؛ فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر؛ فهي من الشريعة، علمها من علمها وجهلها من جهلها»[1].

وهذا الباب قد زل فيه كثير من الفقهاء؛ إذ فهموا أن العمل بالسياسة منافٍ لقواعد الشريعة، فجروا على الشريعة أضرارًا كثيرة، وفوتوا على الأمة مصالح عظيمة، وأغلقوا على أنفسهم وعلى المجتمع من حولهم أبوابًا واسعة من رحمة الإسلام، وأوهموا الرأي العام بأن الشريعة عاجزة عن معالجة القضايا المتجددة، ورعاية المصالح العامة على الدوام.

وضل فيه أغلبية الحكام؛ إذ أهملوا العمل بالشريعة؛ فأحدثوا قوانين سياسية مناقضة لثوابتها ومحكماتها ومقاصدها في تنظيم العمران وتدبير الشأن العام، مما آل إلى التخلي عنها شيئًا فشيئًا؛ حتى تم إقبارها بالمرة مع نشوء دول التجزئة والتبعية مع بداية القرن العشرين؛ فاستفحل الاستبداد السياسي، وتنامى احتكار السلطة واتسعت الفوارق

---

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ١/٥.

الاقتصادية، وتفاقت المشاكل الاجتماعية، وكثرت الانحرافات الفكرية، والمفاسد الأخلاقية، كما هو واقع الحال[١].

والسبب الرئيس في هذا كله تقصير مؤسسة العلماء، ومؤسسة الحكم في الإحاطة بحقيقة الشريعة ومقاصدها، وعدم قدرتهما على الملاءمة بين ما يقتضيه الواجب الشرعي ويتطلبه الواقع الفعلي؛ لأن «الواجب شيء والواقع شيء»، والفقيه - عالمًا كان أو حاكمًا - من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم... وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض...

(١) هذا النوع من الانحراف الفقهي السياسي ليس جديدًا، بل هو آفة قديمة، وقد نبه إليها ابن القيم في سياق تقويمه للاختلالات والمفاسد التي جرها جهل بعض الفقهاء وأغلب الأمراء بالسياسة الشرعية على الأمة في ما نصه:

«وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة؛ فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنها حق مطابق للواقع؛ ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله؛ إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر.

فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة؛ أحدثوا من أوضاع سياساتهم شرًا طويلًا وفسادًا عريضًا؛ فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه». **الطرق الحكمية** ١/١٨، ١٩؛ **أعلام الموقعين**، ٤/٣٧٢، ٣٧٣.

فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل، فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار»[١].

وبناء عليه؛ فكل التدابير والقرارات والإجراءات والوسائل المؤدية إلى إقامة العدل وتحقيق المصالح الخاصة أو العامة، الدنيوية أو الأخروية، أو هما معًا، فهي من مشمولات السياسة العادلة، أي: من الشرع، إذ كل ما وافق الشرع ولم يخالفه فهو منه، وإن لم يتقدم له شاهد منه بالاعتبار، وكل ما خالف هذه القاعدة؛ فهو من السياسة الظالمة التي لا علاقة لها بالإسلام مطلقًا.

ومن الأمثلة المعاصرة الدالة على موافقة السياسة العادلة؛ جميع النظم والتراتيب الإدارية الحديثة، وآليات التداول على السلطة، وتنظيم الشورى، ومساطر المراقبة والتفتيش والتحقيق في الجرائم واختلاس المال العام، وقوانين الحريات العامة، ومدونة الشغل والانتخابات، وقوانين الوظيفة العمومية، والضمان الاجتماعي، وقوانين تنظيم المرور، والمساطر القضائية، ووسائل الكشف عن المجرمين، وغير ذلك مما يعين على حفظ المصالح العامة، وإرساء دعائم العدل في مختلف «أنواع الولايات العامة والخاصة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها»[٢]، لأن العدل أساس الاجتماع البشري والظلم مؤذن بزواله، كما قال العلامة ابن خلدون: «العدل أساس عمارة الأرض، والظلم مؤذن بخراب العمران... ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو المِلك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما هو المشهور. بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقًّا لم يفرضه الشرع؛ فقد ظلمه. فجُبَاةُ الأموال

---

(١) ابن القيم، **أعلام الموقعين**، ٢/٢٢٠.

(٢) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص٣٥٩

بغير حقها ظَلمةٌ، والمعتدون عليها ظَلمةٌ، والمنتهبون لها ظَلمةٌ، والمانعون لحقوق الناس ظَلمةٌ، وغُصَّاب الأملاك على العموم ظَلمةٌ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران؛ الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله.

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه. وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المرعية للشارع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة؛ من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال...»[1].

من هنا كان العدل أعظم مقاصد الشرائع التي كالخ من أجلها جميع الرسل، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥].

«فالكتاب والعدل متلازمان، والكتاب هو المبين للشرع؛ فالشرع هو العدل، والعدل هو الشرع، ومن حكم بالعدل فقد حكم بالشرع»[2].

إن إقرار العدل وإقامته بين الناس ليس نافلة؛ بل هو من أهم ما يمكن أن يتوسل به صاحب الولاية العامة ليتحقق بأرقى مقامات العبودية لله، وهو مقام التقوى؛ الذي لا ينال بأداء الشعائر التعبدية والقُربات المحضة وحسب؛ وإنما ينال كذلك بإشاعة قيم العدل الإلهي بين الجنس البشري مطلقًا، بغض النظر عن اختلاف المواقف والمواقع

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ٦٩٧/٢ - ٧٠٣. وقال: «الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران». المقدمة، ٣٣٤/١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٦٦/٣٥.

والولاءات والصداقات والخصومات، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨].

والمقصود بالعدل هنا: العدل الشامل العام الذي لا يتأثر بأنانية ذاتية، ولا بقرابة دموية، ولا بموقع اقتصادي راقٍ، ولا بوضعية اجتماعية مُزْرية، ولا بشيء من الميولات العاطفية التي قد تؤثر على إقامته بين الجميع؛ كما يفيده قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقَيراً فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ [النساء: ١٣٥].

إنه العدل الذي لا يحابي مؤمناً لإيمانه ولا متديناً لتدينه ولا وليًّا لولائه، ولا يتحامل على كافر لكفره ولا على عَلْماني لعَلْمانيته ولا على خَصْم لخصومته؛ كما يتضح من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيماً * واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما * وَلاَ تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً * يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطاً * هَاأَنتُمْ هَؤُلاء جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَن يُجَادِلُ اللّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً * وَمَن يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّهَ يَجِدِ اللّهَ غَفُوراً رَّحِيماً * وَمَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيماً حَكِيماً * وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً * وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مُّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاُّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ [النساء: ١٠٥-١١٣].

إن هذه الآيات القرآنية وغيرها قد نزلت لتقول: إن قضية العدل في المرجعية الإسلامية ليست قضية كلامية نظرية؛ جاءت لتكون موضوعًا للنقاشات الفكرية، والتنظيرات الفلسفية والتحليلات السياسية؛ بل هي قضية واقعية عملية ينبغي أن يعيشها الناس باستمرار كما عاشوها على عهد الرسالة؛ في ظل المنهج الإلهي؛ الذي أبى إلا أن يعلِّم أمة الإسلام ويربِّيها عمليًا على إقامة العدل بين الجميع، وإنصاف المظلوم وإعطائه حقه كاملًا غير منقوص مهما كان عدوًّا لله، محاربًا لدينه وللمؤمنين. والانتصاف من الظالم المعتدي، وكشفه أمام الملأ، وفضحه على رؤوس الأشهاد، حتى يكف عن ظلمه، مهما كان مؤمنًا بالله ورسوله، ومناصرًا لدينه وللمؤمنين. ومهما كانت الظروف والأحوال المحيطة بأمة الإسلام غير ملائمة؛ لأن منطق الإسلام يقتضي أن يكون إقرار الحق فوق كل أحد، وأن تبقى إقامة العدل فوق كل اعتبار[1].

وهذا النوع من العدالة، ما أحوج حكام دول الربيع العربي بالخصوص للوقوف أمامه للاعتبار به، وأخذ الدروس منه في التعامل مع جميع الفرقاء السياسيين وغيرهم من عامة المواطنين. وبذلك يعطوا القدوة من أنفسهم، فيكونوا خير مثال يحتذَى.

ولما كان العدل بهذه الأهمية الكبرى في حياة الإنسان وبناء الحضارة؛ أولاه علماؤنا عناية خاصة، وجعلوا منه معيارًا لتقويم أنظمة الحكم السياسي؛ واتخذوه مرجعية لتقعيد جملة من القواعد الأساسية لتنظيم الاجتماع البشري بصفة عامة؛ وقد جمعها ابن تيمية في النص التالي: «العدل نظام كل شيء. والحاكم الكافر العادل أفضل من الحاكم المسلم الجائر؛ لأن الحاكم الكافر العادل لنا عدله وعليه كفره. والحاكم المسلم الظالم له

(١) من المفيد مراجعة تعليق سيد قطب على هذه الآيات. في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ١٠، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ٧٥٢/٢، ٧٥٣.

إسلامه وعلينا جوره. والدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم و«الإسلام»، وأن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت «مسلمة». والله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت «مؤمنة». وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، ولا تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم. وإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإذا لم يقم أمر الدنيا بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»[1].

ويكفي شاهداً على مصداقية هذه القواعد الكلية ما عليه دول التجزئة والإلحاق الحضاري من المحيط إلى المحيط، من ظلم لشعوبها، وتهميش لعلمائها، ومضايقة لمصلحيها، مع دعوى الانتساب إلى الإسلام، مقارنة بدول الغرب وما هي عليه من ضمان لحقوق أبنائها، وتكريم لعلمائها، واحترام لمعارضيها مع كفرها، وهو ما يفسر سر تقدمها وانتصارها، ويوضح تخلف دولنا وعلة انهزامها.

وبهذا يظهر أن طرح قضية العدل ومكافحة الظلم، ومناصَرة كل العاملين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ومصالحه المشروعة - بغض النظر عن انتماءاته أو توجهاته أو هيآته - من آكد **«فرائض الوقت»** وأوجب واجبات الشريعة التي ينبغي التوسل إلى إقامتها بجميع الوسائل المتاحة، كنشر التقارير عن تجاوزات الظالمين، وفضح خروقاتهم عبر وسائل الإعلام، والمطالبة بمحاكمتهم، والمشاركة في تأسيس الجمعيات الحقوقية للدفاع عن المظلومين، والدعوة إلى الانخراط فيها، تأسِّياً بحضور رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مطبوع ضمن كتاب: **في التراث الاقتصادي الإسلامي**، دار الحداثة، ط١، ١٩٩٥م، ص٤٨٧، ٥٥١، ٥٥٢، بتصرف.

تأسيس **«حلف الفضول»** لمناصَرة المظلوم أيًّا كان في دار عبد الله بن جُدْعانَ، في عهد الجاهلية، وتزكيته له وإشادته به في عهد الإسلام[١]. وهو ما يفيد الإقرار بمشروعية كل الوسائل المساعِدة على إقامة العدل بين الناس، ومناهضة الظلم بإطلاق؛ وهو المطلب الرابع.

المطلب الرابع: الجمع بين ثبات المقاصد وتغير الوسائل:

من المعلوم أن الشريعة مقاصد ووسائل[٢]؛ فهي ليست مجرد مقاصد نظرية معزولة عن الواقع، ولا مجرد وسائل ميكانيكية تعمل في فراغ، وإنما هي مزيج متكامل منهما معًا؛ بحيث لا يمكن لأي مقصد أن يتحقق على مستوى الواقع العملي دون وسائل، ولا يمكن لأي وسيلة أن تعتبر، متى عادت بالفساد على مقاصد الشارع ومصالح الإنسان.

---

(١) قال ابن إسحاق: «اجتمعت قبائل من قريش في دار عبد الله بن جدعان؛ لشرفه ونسبه؛ فتعاقدوا وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلومًا من أهلها أو غيرهم، إلا قاموا معه حتى ترد عليه مظلمته. فسمت قريش ذلك الحلف: حلف الفضول، أي: حلف الفضائل. والفضول هنا جمع فضل للكثرة، كفلس وفلوس. وهو الذي قال فيه الرسول ﷺ: **«لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت»**. وهذا الحلف هو المعنى المراد في قوله ﷺ: **«وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة لأنه موافق للشرع، إذ أمر بالانتصاف من الظالم»**. القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق، هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ٣٣/٦. وقال ابن منظور: «سمي حلف الفضول؛ لأنه قام به رجال من جرهم؛ كلهم يسمى الفضل؛ الفضل بن الحارث، والفضل بن وداعة، والفضل ابن فضالة، فقيل: حلف الفضول؛ جمعًا لأسماء هؤلاء، كما يقال سعد وسعود». **لسان العرب** (ف. ض. ل)، ٥٢٧/١١.

(٢) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ٧٤/١ القرافي، **الفروق**، ٥٩/٢.

وعليه، فإنه إذا كانت المقاصد هي مجموع ما جاءت الشريعة لرعايته من المصالح الخاصة والعامة بمختلف مراتبها الضرورية والحاجية والتحسينية، وفي جميع مجالات الحياة العقدية والتعبدية والقيمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها ـ فإن الوسائل؛ هي مجموع الآليات العملية والمؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية الموضوعة لحفظ المصالح العامة، وتنميتها من جانب الوجود، وحمايتها ودرء الاختلالات الواقعة أو المتوقعة فيها من جانب العدم. وتلك هي مهمة مجموع مؤسسات الدولة وولاياتها العمومية؛ كما هو المستفاد من قول الجويني: « الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة... وانتظام أحكام المسلمين والإسلام... فإن الأئمة إنما تولوا أمورهم ليكونوا ذرائع إلى إقامة أحكام الشرائع»[1]. وقول العز بن عبد السلام: «الإمامة العظمى وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة وإلى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة»[2].

وبناء عليه؛ إذا تقرر أن الشريعة في مجموعها مقاصد ووسائل، وأن لكل منهما مكانته، فما ينبغي العناية بالمقاصد وإهمال الوسائل، ولا الاهتمام بالوسائل على حساب المقاصد؛ لأن كلًّا منهما مرتبط بالآخر أشد الارتباط. فالمقاصد متوقفة في تنفيذها على الوسائل، والوسائل متوقفة في اعتبارها على المقاصد. ولذلك فكل منهما مقصود بقدر ما يحقق من مقاصد الشارع، ويحفظ من مصالح الإنسان.

وهنا لا بد من التنبيه إلى أن الوسائل ليست محصورة في أنواع معينة؛ وإنما هي متعددة ومتطورة بشكل كبير بحسب الحاجات المتجددة ومتغيرات الاجتماع البشري

---

(١) الجويني، **غياث الأمم**، تحقيق عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ط٣، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٣١٧–٤١٥، ٤٥٨.

(٢) العز بن عبد السلام، **الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر. بيروت: ودار الفكر. دمشق: سورية، ص٥٤.

زمانًا ومكانًا وأحوالًا، بحيث يمكن إقامة مصلحة أو مصالح معينة، أو إزالة مفسدة أو مفاسد معينة، باستعمال وسيلة واحدة أو أكثر لبلوغ المراد، ويبقى المقصود هو هو؛ لأن المقاصد تمثل الأصول والثوابت، والوسائل تمثل التوابع والمتغيرات.

ومثال ذلك ما نحن بصدده: فإقامة العدل بين الناس وخدمة مصالحهم العامة والخاصة، هي المقاصد الأصل والثوابت الدائمة بدوام الحاجة إليها في العمران البشري، بينما التداول على السلطة والفصل الإيجابي بين السلطات من الوسائل الخادمة لتلك المقاصد، ومن ثم فلا يهم بأي صيغة تم ذلك التداول، ولا بأي كيفية جرى ذلك الفصل؛ وإنما المهم هو إرساء دعائم الحكم الراشد وبناء المؤسسات الكفيلة بتحقيق مقاصد الشارع منها على أحسن وجه ممكن.

وللإمام العز بن عبد السلام كلام نفيس في ما نحن بصدده، يقول فيه: «اعلم أن تصيب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح الخاصة والعامة. وأما تصيب أعوان القضاة والولاة فمن وسائل الوسائل، وكذلك تحمل الشهادات وسيلة إلى أدائها. وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد...»[1].

وهكذا، فيمكن إقامة مجموع المقاصد الشرعية والمصالح الإنسانية بأكثر من وسيلة؛ لأن كل وسيلة أفضت إليها فهي مشروعة، كما قال ابن القيم: «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره.

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٨٠.

والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده، إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد»[١]. وهذا يعني أنه قد تكون هذه الوسيلة أو تلك منصوصًا عليها، لبلوغ مقاصد شرعية معينة، لكن إذا وجد ما يعوضها من الوسائل ويحقق مثلها أو أفضل منها من المقاصد والمصالح، فهي أولى بالإعمال وإن لم ينص عليها، كما هو الشأن في مختلف المؤسسات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فلسنا ملزمين بما عرفه تاريخنا من هذه المؤسسات بأسمائها وأشكالها، وإنما نحن مطالَبون بإبداع ما يحقق مقاصد الشارع ويخدم مصالح الأمة من تلك المؤسسات، في إطار «**منطقة العفو التشريعي**»، وهي منطقة واسعة للاجتهاد المصلحي، أو للاستفادة من عطاءات الحكمة البشرية وإبداعاتها الحضارية، مما هو حق على حد قول ابن رشد: «فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[٢].

وما دام أن الشريعة لم تلزمنا بنظام سياسي معين، ولم تفرض علينا شكلًا محددًا من السلطات، بل كل ما دل عليه الاستقراء، أن للأمة ممثلة في أولي الأمر منها من العلماء بالفقه السياسي والخبراء في ميدانه، أن يختاروا لها من النظم والمؤسسات ما يلائم

---

(١) ابن القيم، **أعلام الموقعين** ٣٧٣/٤.

(٢) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دار العلم للجميع، ط٢، ١٣٥٣هـ/١٩٣٥م، ص١٣.

أحوالها ويخدم مصالحها على أساس ما هو مقرر من قواعد العدل[١] والشورى[٢] والمساواة[٣].

ومن ثم فكل ما يضمن العدالة، ويحفظ الحقوق العامة، ويخدم مصالح الناس، وييسر عليهم سبل الوصول إلى مستحقاتهم؛ فهو من مقاصد التداول على السلطة، والفصل التكاملي بين السلطات؛ ذلك أن ما لا تتم المصالح الواجبة أو المندوبة أو المباحة إلا به فهو واجب أو مندوب أو مباح، ولأن العبرة بالمقاصد والمضامين لا بالرسوم والمسميات.

وهكذا تبقى المقاصد هي الأصول الثابتة المحكمة، التي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الأزمان والأماكن والظروف والأحوال والبيئات والمجتمعات. في حين تبقى الوسائل قابلة للتجدد والتعدد والتطور والتنوع والتبدل؛ بحسب ما يصلح لتنفيذ مقاصد الشارع وحفظ مصالح الإنسان وفق مقتضيات كل عصر، ومستجدات كل بيئة، ومتطلبات كل مجتمع.

---

(١) قال ابن القيم: «فالشريعة عدل الله بين عباده». **أعلام الموقعين**، ٣/٣.

(٢) قال ابن عطية: «الشورى من قواعد الإسلام وعزائم الأمور، ومن لا يستشير أهل العلم والدين؛ فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه». **المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**، تحقيق المجلس العلمي بتارودانت، المغرب، طبعة وزارة الأوقاف، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ٣/٢٨٠-٢٨١.

(٣) قال الشاطبي: «فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة. والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه». **الموافقات**، ٤/٦٣.

ينظر: عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، دار القلم، الكويت، د. ط، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٤، ٢٥، ٣٤.

وبالجملة فإن السلطات السياسية الشرعية العادلة، والوظائف الحكومية الراشدة، والولايات العامة الصالحة، من أهم الوسائل العملية التي تتحقق بها مقاصد الشارع، وتحفظ بها مصالح الخلق على الوجه الأكمل، وبدون هذا النوع من الوسائل العامة، تهدر أغلب المقاصد الشرعية، وتضيع معظم المصالح الإنسانية، كما هو واقع حال الأمة اليوم. وهو ما يقطع بضرورة العناية اللازمة بمقاصد الشريعة ووسائل المحافظة عليها. وكل هذا لا يمكن أن يتحقق على الوجه الموافق لقصد الشارع من الإمامة إلا إذا كانت السلطة نابعة من اختيار الأمة لها بمحض إرادتها، وهو المطلب الخامس.

المطلب الخامس: التداول على السلطة بالاختيار أساس الشرعية السياسية:

لا سبيل إلى تحرير الشعوب من وطأة الاستفراد بالسلطة، وتمتيعها بحقوقها الشرعية الفطرية المسلوبة من قبل أنظمة التغلب العسكري والتوريث السلالي إلا بترسيخ قيم التداول السلمي على السلطة بالاختيار، وتنشئة الرأي العام على فقهها وتمثلها وممارستها عمليًّا، وإلا بقي واقع الحال على ما هو عليه إلى أن يشاء الله. وفي ما يلي تفصيل هذه الجملة.

إن تجربتنا في مجال التداول على السلطة إلى اليوم لم تكن موفقة ولا موافقة لقصد الشارع إلا في حدود فترة الحكومة النبوية والخلافة الراشدة[1]، وذلك لما انبنت عليه ابتداء من مبادئ تكريمية؛ كالعدالة والحرية والمساواة والمشاورة الجماعية والمعارضة السلمية والصدق والأمانة والتفاني في خدمة المصالح العامة، والخوف والخشية من الله في القيام

---

(١) قال ابن خلدون: «وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث. قال ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكًا عضوضًا»». المقدمة، ٨١٣/٢.
للتوسع أكثر في هذه المسألة؛ ينظر: محمد محمد أمزيان في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الدار البيضاء، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م. ص٩٦-١٧٨ فإنه ماتع ممتع في بابه.

بالمسؤولية[١]. إلا أن كل هذه المبادئ السامية قد ارتبطت بأصحابها وماتت بموتهم ولم تتكرر بعدهم إلا نادرًا كما في عهد عمر بن عبد العزيز، والعلة في ذلك أنها بقيت مرتبطة بـ«مبدأ الصلاح الذاتي» ولم تنتقل إلى «قاعدة الترسيم والرسوخ المؤسساتي» المضبوط بقوانين ومواثيق دستورية مكتوبة ومتعارف عليها لتبقى متداولة تتوارثها الأجيال؛ ولذلك سرعان ما سهل الالتفاف عليها مع الانكسار التاريخي الذي أحدثه الانقلاب الأموي على الخلافة الراشدة لفائدة التغلب العسكري والتوريث العائلي للسلطة، ذلك الانقلاب الذي ما زالت آثاره المأساوية مستمرة بشكل يَنْدَى له جبين الأمة إلى اليوم على امتداد خريطة العالم الإسلامي. ولا أدل على ذلك مما تعرض له إنسان هذا العالم من انتهاكات جسيمة في حقوقه الخاصة والعامة على امتداد أربعة عشر قرنًا.

وما حدث هنا بالأمس القريب على أرض الزيتونة وعلى أرض الكنانة، وفي اليمن وليبيا وما يحدث بأرض الشام الجريحة وغيرها من دول التجزئة والاستفراد بالحكم إلا أمثلة صارخة[٢].

---

(١) مثال هذا قول عمر ﷺ: «والذي بعث محمدا بالهدى لو أن جملًا سلك ضياعًا بشط الفرات خشيت أن يسأل الله آل الخطاب، قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: يعني بآل الخطاب نفسه ما يعني غيرها». عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية**، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، و ت، ٥٦٦/١.

(٢) للوقوف على عظم الابتلاءات التي حلت بالأمة من جراء الاستبداد السياسي؛ ينظر على سبيل المثال:

- أبو يعرب التيمي، **كتاب المحن**، تحقيق يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة سياسية لصور من الاستبداد السياسي**، كتاب عالم المعرفة، عدد ١٨٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

وعليه، نخير ما عندنا حتى الساعة في مجال التداول السلمي على السلطة؛ نموذج الإمامة النبوية والخلافة الراشدة؛ فمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، هو أول من تولى رئاسة الحكم بالاختيار الحر والمبايعة الرضائية التي هي «عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار»[1]. ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾ [ق:٤٥]، و﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية:٢٢]، وذلك بحكم ما كان له من صلاحيات متعددة؛ منها أنه كان مبلغ رسالة بحكم النبوة، ورئيس دولة بحكم الإمامة[2] كما قال ابن خلدون: «فصاحب الشرع متصرف في الأمرين، أما في الدين؛ فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري»[3].

وقد أفاض علماء السياسة الشرعية في رصد هذه التعددية في الاختصاصات النبوية؛ وأفردوها بالتأليف قديمًا وحديثًا[4].

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص١٦.

(٢) قال القرافي: «الإمام: هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس». «**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**». تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية. لبنان. ط٢. ١٩٩٥م، ص١٠٥.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ٦٠٢/٢.

(٤) لعل أول من أثار الانتباه من القدماء إلى تنوع التصرفات النبوية بالفتيا والقضاء والإمامة السياسية. الإمام العز ابن عبد السلام في كتابه: «**قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**» ٢٤٤/٢. وتبعه في هذا الصنيع بشكل أدق وأوسع تلميذه الإمام القرافي، في كتابه: «**الفروق**» ٣٤٦/١-٣٥٠. وهو يميز بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وآله وسلم بالقضاء. وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة. وكذلك في كتابه: «**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**»، ص٩٩-١٢٠. وهو يجيب عن السؤال الخامس=

والثابت أن الإمامة النبوية قد توجت بموجب ما تم بينه ﷺ وبين جماهير المسلمين - رجالًا ونساء - من مبايعة رضائية؛ كما هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح:١٠]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة:١٢]، وهو ما يفيد بأن التصرفات النبوية منها ما هو اصطفاء إلهي إلزامي محض؛ ما على الرسول فيه إلا البلاغ المبين، صُدِّقَ أم لم يصدق. ومنها ما هو سياسي مدني عام لا بد له فيه من دعم شعبي عام يمنحه صفة الإمامة السياسية، وهو ما تأتَّى لنبينا على أكمل وجه؛ فأصبح مؤيدًا منصورًا بقوة الجماهير المؤمنة؛ ﴿هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:٦٢]، إذ لا يمكن لأي كائن كان أن يقود قومًا ولا أن يسوس شؤونهم العامة وهو غير مدعم بالرأي العام؛ على حد قول ابن تيمية:

=والعشرين: ما الفرق بين تصرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة؟

وممن خص الموضوع بالكتابة من المعاصرين الإمام ابن عاشور، في فصل: «اعتصاب الشارع للتشريع» من كتابه: «**مقاصد الشريعة الإسلامية**». ص١٥٠-١٦٧، والأستاذ سعد الدين العثماني في كتابه: «**تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالإمامة**». منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، عدد ٣٧، ٢٠٠٢م.

وبهذا تسقط دعوى الشيخ علي عبد الرازق بتجريد التصرفات النبوية عن التدبير السياسي العام وحصرها في تبليغ الرسالة لا غير، إذ قال: «إن محمدا ﷺ ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة الدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ، لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولًا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان مَلِكًا ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى مُلْك». **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م، ص١٥٤.

«لا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة؛ فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا... فالإمامة مُلْك وسلطان، والـمُلْك لا يصير مُلْكًا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير مُلْكًا بذلك»[1].

وعلى هذا النهج سارت ولاية الخلفاء الراشدين أيضًا؛ فما تولى راشدي إلا باختيار أغلبية الحاضرين من المسلمين ساعة الترشيح وعند المبايعة العامة، دون ما معاتبة ولا ملاحقة ولا اتهام لمن أحجم عن مبايعة الصدّيق ومن جاء بعده من الخلفاء الراشدين، بخلع رَبْقة الإسلام من عنقه. وما ثبت أن راشديًّا توسل إلى الحكم بالعنف، ولا بشراء الذمم، ولا بتزوير النتائج، ولا بغير ذلك من الوسائل غير المشروعة.

وبهذا أصبح الاختيار الحر هو الخيار الأصل الذي جاءت به الشريعة، وشهد له إجماع أهل العلم، على حد تعبير الجويني: «فلم يبق إشكال في انعقاد الإجماع على الاختيار»[2]. وهو

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، د. ت، ١/٣٦٤.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص٢٤١.

والإجماع المقصود هنا هو إجماع أهل السنة، وعليه يحمل قول وهبة الزحيلي: «فإن جميع الفقهاء أجمعوا على أن الإمامة لا يصح أن تورث». وَهْبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريّة، دمشق، ط٤، د. ت، ٨/٢٩٠. فكما هو معلوم؛ هناك من لا يعتد بالاختيار ويصر على القول بالنص والوصية، وهم الشيعة الإمامية؛ وفي هذا يقول محمد مهدي شمس الدين: «ذهب الشيعة الإمامية إلى أن الإمام المعصوم الظاهر هو رئيس الدولة الإسلامية وولي الأمر فيها، وأن يتعين بالنص عليه من النبي ﷺ». نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٣٩٦.

وقال الشيخ محمد المظفر: «نعتقد أن الإمامة كالنبوة، لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله، أو لسان الإمام المنصوب بالنص... فليس للناس حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه؛ لأن=

اختيار عبد القاهر البغدادي؛ إذ نص على «أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها»[١].

وإذا وضح أن خيار التداول على السلطة بالاختيار الرضائي بين الأمة ومن يتولى سياستها وتدبير شؤونها العامة من أهل الكفاءة العلمية والصلاح السلوكي والحنكة السياسية الميدانية، هو الأصل الذي قامت على أساسه كل السلطات السياسية الشرعية، فإن كل ما سوى هذا الخيار مما ابتليت به أمتنا من أنظمة عسكرية أو وراثية[٢] لا تقيم لإرادة

=الشخص الذي له من نفسه القدسية... يجب أن لا يعرف إلا بتعريف الله ولا يعين إلا بتعيينه». **عقائد الإمامية**، مؤسسة الإمام الحسين، بيروت، ط١٠، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص٩٦.

(١) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، إستانبول، مطبعة الدولة، ط١، ١٣٤٦هـ/١٩٢٦م، ص٢٧٩.

(٢) قال ابن حزم: «وأما المرتبة؛ فما جاء قط في الديانة أنها تورث... ولو جاز أن تورث المراتب؛ لكان من ولاه رسول الله ﷺ مكانًا ما إذا مات وجب أن يرث تلك الولاية عاصبه ووارثه... فصح أنه رأي محدث فاسد لا وجه له للاشتغال به... ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها». **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، و ت، ٧٥/٤، ٧٦، ١٢٩.

وهذا ما ذهب إليه القرافي أيضًا، إذ عدها من قسم البدع المحرمة والمحدثات من المظالم المنافية لقواعد الشريعة؛ فقال: «القسم الثاني: محرم وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحريم وأدلته من الشريعة؛ كالمكوس والمحدثات من المظالم المنافية لقواعد الشريعة؛ كتقديم الجهال على العلماء، وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث وجعل المستند لذلك كون المنصب كان لأبيه وهو في نفسه ليس بأهل». **الفروق**، ٣٥٣/٤.

وفي المعنى ذاته قال الشاطبي: «تقديم الجهال على العلماء وتولية المناصب الشريفة من لا يصلح بها بطريق التوريث هو من (٢)، فإن جعل الجاهل في موضع العالم حتى يصير مفتيًا في الدين ومعمولًا بقوله في الأموال والدماء والأبضاع وغيرها محرم في الدين. وكون ذلك يتخذ ديدنًا حتى يصير الابن مستحقًا لرتبة الأب، وإن لم يبلغ رتبة الأب في ذلك المنصب بطريق الوراثة أو غير ذلك، بحيث يشيع هذا العمل ويطرد ويرده الناس كالشرع الذي لا يخالف؛ بدعة بلا إشكال. زيادة إلى القول بالرأي غير الجاري على العلم، وهو بدعة أو سبب البدعة». **الاعتصام**، ٤١٧/٢. =

الأمة ولا للتداول السلمي على السلطة وزنًا، فهي من البدع السياسية[١] التي لم يسلم بها أهل العلم إلا اضطرارًا لضرورة المصلحة العامة[٢].

والسؤال هنا هو: هل التجربة النبوية والراشدية في مجال التداول على السلطة وتدبير الشأن العام ملزمة لنا اليوم، أو أن الأمر متروك لاجتهادنا نقرر فيه ما نراه مناسبا لواقعنا؟

من القواعد الشرعية المقررة أن الاقتداء برسول الله ﷺ واجب من الناحية المبدئية، إلا أن أهل العلم لما استقرأوا التصرفات النبوية، فرقوا فيها بين ما كان يتصرف فيه بمقتضى التبليغ والفتوى، وما كان يتصرف فيه بمقتضى الإمامة السياسية، وما كان يتصرف فيه بمقتضى القضاء.

=وهو ما قرره ابن خلدون أيضًا بما نصه: «وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء... فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفًا من العبث بالمناصب الدينية». المقدمة، ٢/٥٩٤.

ولاستيضاح مسألة التداول على السلطة في تاريخنا وكيف تعامل معها الفقهاء، يمكن مراجعة: محمد محمد أمزيان، **في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية**، فإنه فريد في بابه.

(١) التحول من «الخلافة على منهاج النبوة» إلى «الملك العضوض» أو «الملك الجبري» كان «أول البدع في الإسلام وأبعدها أثرًا على الأمة والملة». محمد بن المختار الشنقيطي، **الخلافات السياسية بين الصحابة**، د. ط، و ت، ص٦٩. وذلك لحديث «**لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضًا الحكم وآخرهن الصلاة**». أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ٣٦/٤٨٥.

(٢) قال العز بن عبد السلام: «تصحيح ولاية الفاسق مفسدة، لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية «ولو جاز ذلك»، لكنا صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق؛ لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة. ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ننفذه من تصرف الأئمة المقسطين والحكام العادلين. فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد؛ إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل. والذي أراه أنا نصحح تصرفهم الموافق للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية». **قواعد الأحكام**، ١/١٤٥، ١٤٦.

فما كان من التصرف الأول، وهو جانب الأحكام الشرعية الثابتة المستمرة، مما له علاقة بمجمل أصول الاعتقاد وما يلحق بها من الشعائر التعبدية والقيم الأخلاقية وتنظيم العلاقات والمعاملات الاجتماعية المنصوص على حكمها، فهذه لا يسع المكلفين بها إلا الامتثال بقدر الإمكان.

وما كان من التصرف الثاني، وهو جانب التدابير الدنيوية المتغيرة، مما له علاقة بتنظيم الشأن السياسي العام وما يتطلبه من تشريعات جزئية وإجراءات عملية ووسائل تقنية، في هذا المجال المدني أو ذاك المجال العسكري، فهي اجتهادات مفوضة إلى السلطة المختصة في الدولة تقرر بشأنها ما تراه ملائمًا بحسب المصلحة[1]، ولكل جيل أن يبتدع ويبدع فيها ما هو أوفق لوضعه السياسي؛ لأن «الإمامة ليست من أركان الدين وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق»[2]، وأن «قصارى أمر الإمامة، أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد»[3].

فمثلًا ليس من المقاصد الشرعية الثابتة أن نتداول على السلطة بنفس الطريقة التي تداول بها جيل الصحابة، ولا بالطريقة التي يتداول بها الغرب اليوم؛ إذا استطعنا أن نبدع لأنفسنا طريقة أخرى في التداول هي أجدى وأنفع منهما في تدبير التداول السياسي؛ ذلك أن المهم في هذا الصدد أن نحافظ على المقاصد الأصلية من هذه المؤسسة أو تلك، وهي رعاية مصالح العباد وإشاعة قيم العدالة والحرية والكرامة والمساواة بين الناس بأي وسيلة، قديمة كانت أو حديثة.

---

(١) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، د. ط، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ٢/٢٩٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ٢/٥٩٥.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ٣/٩٧٥.

وهذا يعني أن الشريعة قد أحالت كل ما يتعلق بكيفية التناوب على السلطة وغيرها من الولايات العامة على أهل الاجتهاد، ولم تفرض في هذا المجال نمطًا بعينه لا يتعدى؛ سواء النمط النبوي أو الراشدي أو أي نمط آخر؛ لأن ذلك كله من موارد الظنون وليس من القواطع اليقينية؛ كما هو المستفاد من قول الجويني: «وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة، وعبارة معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة... ومعظم مسائل الإمامة عَرِيَّةٌ عن مسلك القطع خَلِيَّةٌ عن مدارك اليقين»[١].

وما دام أمر الولايات السياسية عمومًا على هذا النحو من الظنية؛ فرجعها – في الغالب الأعم – إلى ما يقضي به النظر الاجتهادي من تقديرات واختيارات وتوافقات وتعاقدات بحسب الظروف والأحوال والاختيارات الممكنة، وغير ذلك مما يقتضيه تطور الاجتماع البشري وتمليه مصالح الناس وحاجاتهم، التي غالبًا ما تندرج في باب التصرفات الولائية التي لا حد لها في الشرع، كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: «عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع»[٢]. ومن ثم فالباب فيها مفتوح ولا حَجْرَ على الإبداع في تفاصيلها، المهم أن يتحقق الغرض منها؛ وهو إقامة العدل، وخدمة مصالح الناس على أحسن وجه ممكن. ومتى تحققت هذه المقاصد، فكل ما يوصل إليها فهو وسيلة مشروعة، وهو ما يفيد أننا غير ملزَمين اليوم بمجموع السوابق التاريخية في مجال التدبير السياسي بالإمامة، بل نحن مخيرون بين أن نستلهم منها ما كان موافقًا لقصد الشارع ومحققًا لمصالح

---

(١) الجويني، غياث الأمم، ص٢٤٤، ٢٥٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦٨/٢٨.

أمتنا، أو نستفيد من التجارب الإنسانية الناجحة، أو نجتهد في إبداع ما يلائم أحوالنا ويستجيب لحاجياتنا في مجال التداول على السلطة.

وبالمناسبة، في اعتقادي أن نمط التداول على السلطة المعمول به اليوم يحتاج إلى شيء من المراجعة والتعديل في اتجاه ما يخدم المصلحة العامة؛ إذ لا يعقل أن يترشح لرئاسة الدولة أو لعضوية البرلمان أو للجماعات المحلية من ليس أهلاً لهذه المهام الصعبة، وليس من العدالة في شيء أن يتساوى العالم والأمِّي، والخبير ومن لا خبرة له، والمتمرِّس بالسياسة ومن لا دراية له بها، والصالح والطالح في اختيار من يصلح لعضوية البرلمان أو المؤسسات الجماعية. مع العلم أن فاقد الشيء لا يعطيه، ولا أدل على صحة هذا الملحظ من واقع حال الانتخابات اليوم في مختلف أقطار الدنيا، ولهذا لا بد من معالجة هذا الخلل البيِّن في تدبير الشأن العام. أعني أنه لا بد من وضع شروط حد أدنى في كل من يشارك في العملية الانتخابية، ناخباً كان أو منتخَباً لهذه الولاية العامة أو تلك.

وضابط هذه الجملة؛ ما ذهب إليه الشاطبي في سياق كلامه عن «الفروض الكفائية» التي تتعلق بها المصالح الدنيوية؛ فهي من حق المؤهلين لها؛ كفاءة (الخبرة العلمية)، وصلاحاً (الاستقامة السلوكية)؛ وليست لكل الناس. وهذا معنى قوله: «إن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً»[1].

أي إن الولاية هي بحسب نوعية كل ولاية عامة على حدة؛ لأن الولايات العامة؛ ليست على درجة واحدة في أهميتها وسهولة القيام بها، والنهوض بتدبير ما هي معدَّةٌ له من المصالح العامة؛ بدءًا من رئاسة الدولة إلى ما دونها من الولايات؛ وذلك بدليل «ما ثبت

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٢٧٨.

من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى، كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنهما إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة؛ إنما يطلب بها شرعًا باتفاق من كان أهلًا للقيام بها والغناء فيها... إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدئ فيها ولا يعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة، وكلاهما باطل شرعا»[1].

وهذا لا يعني إقصاء عامة الناس عن التكليف بالفروض الكفائية بالمرة، بل الجميع مطالبون بها، كل حسب استطاعته؛ إذ ما دام «القيام بذلك الفرض قيامًا بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلًا لها، والباقون إن لم يقدروا عليها، قادرون على إقامة القادرين؛ فمن كان قادرًا على الولاية، فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها، مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها؛ فالقادر إذًا مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به»[2].

وهذا ملحظ دقيق من أبي إسحاق. بل إنه جِدُّ متقدم وفي غاية من الأهمية؛ فهو دعوة صريحة إلى إشراك جميع أفراد الأمة في خدمة المصالح العامة عن طريق الفروض الكفائية، إما بشكل مباشر، وذلك واجب من كانوا أهلًا لها وقد تعيَّنت في حقهم أن يتولوها. وإما بشكل غير مباشر؛ وذلك واجبُ مَن ليسوا أهلًا لها؛ لكنهم قادرون على تقديم من هم أهل لها، إما بترشيحهم وتزكيتهم، أو بانتخابهم والتصويت عليهم، أو بغير ذلك مما يشهد لهم بالأحقية والأهلية، أحبوا أم كرهوا، ما دام ليس لهم مانع حقيقي من

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/٢٨٣، ٢٨٤.

ولاية هذا المرفق العام، أو ذلك المنصب الحكومي؛ لأن ما يطلب من الشروط في التكاليف العينية يطلب في الفروض الكفائية، وجامعها شرط القدرة كما قال الشاطبي: «الولايات وأشباهها، من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة[١]، والكتابة، والتعليم للعلوم وغيرها – من الوظائف العمومية – راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف: القدرة على المكلف به، فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها، فالتكليف عام لا خاص»[٢].

ولنا فيما نص عليه فقهاء السياسة الشرعية في باب ما يشترط في الناخبين والمنتخَبين من شروط[٣]، ما يسعفنا بهذه المعالجة على أن نكيف ما قالوه بحسب ما ينسجم مع مستجدات عصرنا؛ كأن تضم «**جمعية تأسيسية**» ممثلين أكفاء عن جميع الأطياف السياسية والهيئات المدنية، ولا تقتصر على لون سياسي معين، فتحسم أولًا في تحديد الخيارات الكبرى والثوابت المرجعية، وتتفق على أن السيادة للأمة، أولًا وأخيرًا، لا لفرد بعينه ولا لعائلة أو طائفة مخصوصة، ولا لحزب دون غيره. ثم لتنظر بعد ذلك في تفاصيل برنامج حد أدنى متفق عليه كمرحلة انتقالية، ومن ضمن ما ينص عليه في ذلك

---

(١) قال مشهور بن حسن آل سلمان: «النقابة والعرافة منصب دون الرئاسة، ويطلق على صاحبه «النقيب» و«العريف»». ينظر: **الموافقات**، ٣٠٥/٢، هامش (٧).

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ٤١١/٢.

(٣) الناخبون هم ما كانوا يسمون قديمًا «أهل الحل والعقد» أو أهل الاجتهاد. والمنتخبون هم المرشحون للرئاسة. ولمعرفة ما كان يشترط فيهما مفصلًا؛ يمكن مراجعة: عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص١٠٧–١١٨.

البرنامج قائمة واضحة بما يشترط من شروط في الناخبين والمنتَخبين، من كفاءة علمية وخبرة ميدانية واستقامة أخلاقية. وكل هذا لابد أن يعرض على أنظار الرأي العام في جو من الصراحة والوضوح والتوثيق الكتابي والإعلامي؛ ليكون الجميع على بيّنة من الأمر، وبذلك تتم تنشئة الشعب وتوعيته بما يهمه ويصلح أحواله؛ وبذلك أيضًا يصبح على علم بمن يختاره ليمثله بكل شفافيّة ونزاهة في انتخابات عادية لا رشوة فيها ولا تزوير.

وهكذا دواليك حتى تصبح العملية السياسية برمتها شيئًا عاديًا يُقبل عليه الناس بكل تلقائية ليشاركوا في تولية من يخدم مصالحهم بقدر الإمكان وهم مطمئنون لما قاموا به. وبهذا تتقارب وجهات النظر المختلفة، وتقل عوامل الفرقة والصراع بين أبناء المجتمع الواحد. وكل هذا بقدر الإمكان؛ لأننا لسنا مطالبين بأكثر مما نستطيع في مجال الإصلاح العام متى صح القصد.

وفي هذا السياق يتنزل قول ابن تيمية: «فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات؛ لم يؤاخذ بما يعجز عنه؛ فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجّار، ومن كان عاجزًا عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد ففعل ما يقدر عليه من النصيحة بقلبه والدعاء للأمة ومحبة الخير وفعل ما يقدر عليه من الخير لم يكلف ما يعجز عنه، فإن قوام الدين الكتاب الهادي والحديد الناصر»[1].

وهكذا، فما دامت الحاجة ماسة إلى السلطات العمومية، ولم تَعُدِ الأمة على قلب رجُل واحد في مرجعيتها ومشاريعها الإصلاحية ووجهات نظرها في تدبير الشأن العام، بل أصبحت من التعدد العقَدي والاختلاف الفكري والتقاطع السياسي ما يفرض على

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٩٦/٢٨.

الجميع أن يتعايش مع الجميع، وأن يتحمل الجميعُ الجميعَ، وأن ينصت الكل للكل، وأن يتعاون البعض مع البعض على إصلاح ما يمكن إصلاحه من فساد أو استبداد، وأن يعرض كل برامجه على الأمة لتختار الأنسب لتدبير شؤونها، ومن فاز بالأغلبية تولى حزبه المسؤولية؛ إما وحده، أو بمشاركة من يتوافق معه من باقي الأحزاب، عملاً بقاعدة تقاسم الولايات العامة لخدمة المصالح العامة، ومن لم يفز فدونه حق المعارضة البناءة، ومن أبى إلا التشويش والإخلال بالنظام العام والارتهان لهذه الجهة أو تلك ممن لا يرقبون في أُمّتنا إلًّا ولا ذمة، فالقضاء العادل المستقل هو الفيصل في شأنه.

وهذه هي القاعدة الكلية العامة الحاكمة في تدبير الشأن العام؛ «لأن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجّح خير الخيرين، وتحصّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»[1].

ومتى لم تتيسر الأجواء السياسية الصحية، ووجد حَمَلَةُ المشروع الإسلامي أنفسهم في سياق مجتمعي سياسي مشوب بما يتنافى مع مقاصد الشارع من الولايات العامة، ولا يخدم مصالح الأمة، فما عليهم إلا أن يجتهدوا في إقامة العدل ورفع الظلم وتوسيع دائرة الخير وتضييق دائرة الشر جهد المستطاع. وولايتهم بهذا المعنى أفضل وأصلح للناس من ولاية من يريد الظلم ونشر الفساد في البلاد والعباد. وبقاؤهم في مواقعهم أولى من تركها؛ إذا لم يشتغلوا في ما هو أحسن مما هم فيه؛ لأن من ولي ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه، ومصالح عباده، وأنجز فيها ما يمكنه من الواجبات،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/٤٨.

واجتنب فيها ما يمكنه من المحرمات، لم يؤاخذ بما يَعْجِز عنه، فإن تولية الأبرار خير من تولية الفجار[١].

وبهذا نخلص إلى أنه لا سبيل الى التعايش السلمي إلا بالتشارك السلمي في عملية التداول على السلطة؛ وهو ما آمل أن يفقهه جميع الفرقاء السياسيين في دول الربيع العربي خاصة، ويجتهدوا في ترسيخه حتى يحققوا بمقاصد الشريعة من التداول الراشد على الحكم؛ وهو ما لا يمكن أن يتحقق على أرض الواقع كما ينبغي إلا بالفصل الإيجابي بين السلطات؛ وهو المطلب السادس.

المطلب السادس: الفصل التكاملي بين السلطات الثلاث:

لقد تمهد من قبل؛ أن ما من ولاية عامة إلا وهي منوطة بما تحققه من مصالح وتدفعه من مفاسد، والولايات الثلاث المسماة بـ«**السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية**» لا تخرج عن هذا المعنى في الفقه السياسي المقاصدي، ولذلك فشرعيتها تدور مع ما ينتج عنها من مصالح، أو مفاسد وجوداً وعدماً. وفي ما يلي تفصيل هذه الجملة.

لعل من أهم ما يفخر به الفقه السياسي الغربي هو ما انتهى إليه من إقرار الحرية السياسية في إطار القانون وإلا فلا حرية؛ كما قال مونتسكيو: «فالحرية هي حق صنع جميع ما تبيحه القوانين، فإذا ما استطاع أحد الأهلين أن يصنع ما تحرِّمه القوانين فقَد الحرية، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع»[٢].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤٨/٢٨ – ٦١.

(٢) مونتسكيو، روح الشرائع: ٢٢٦/١.

وهذه الحرية تتناقض مع شيوع الاستبداد وتجميع السلطات الثلاث في يد شخص أو هيئة حاكمة ما، إذ «لا تكون الحرية مطلقًا، إذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد، أو في هيئة حاكمة واحدة... وكذلك لا تكون الحرية، إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية...»[1].

وهذا هو الواقع حقيقة، فجميع الولايات لا تنفصل عن طبيعة النظام السياسي السائد، فكما يكون تكون، فإذا كان نظامًا شموليًّا استبداديًّا، فلا بد أن تكون كلها على شاكلته في الاستبداد وقمع الحريات ومصادرة الحقوق، ومن ثم فلا مجال للحديث عن الحرية ولا عن استقلال أي منها أو فصلها عن بعضها البعض في نظام فرعوني، كالذي قال الله تعالى عنه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص:٣٨]، و﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر:٢٩].

وهذا بخلاف ما إذا كان النظام السياسي نظامًا شوريًّا ديمقراطيًّا عادلًا مراعيًا للمصالح العامة ابتداء، فمن الطبيعي أن تكون جميع السلطات خادمة لمصلحة الجميع، وهو ما لا يمكن أن يتحقق بشكل إيجابي إلا إذا كانت تلك السلطات متفاصلة متكاملة ومتضابطة بعضها مع بعض[2].

وأفضل ما يمكن أن نؤصِّل به لمبدأ الفصل المتكامل المتضابط بين السلطات، قاعدة التمييز بين أنواع التصرفات النبوية، فقد كان عليه الصلاة والسلام مشرعًا عن الله

---

(١) مونتسكيو، روح الشرائع، ١/٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقي، بيروت: لبنان، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٤٣٧ - ٤٥٤.

بحكم التبليغ، وحاكمًا بين الناس بشرعه بحكم القضاء، ومشرفًا على تنفيذ أحكامه في الجرائم والخصومات بحكم إمامته السياسية؛ وهو ما عبر عنه د. سعد الدين العثماني بما نصه: «إن التفرقة بين أنواع تصرفاته ﷺ... يعتبر أساسًا للفصل بين السلطات؛ فوظيفة الرسول ﷺ بوصفه مبلغا للرسالة، والتي منها يستفاد التشريع العام، مميزة عن وظيفته بوصفه وليا للأمر، وهي التي يستفاد منها التشريع الجزئي الخاص بواقع وظروف زمن التشريع، كما يستفاد منها إجراءات التنفيذ لتلك التشريعات، وكل منهما مميز عن تصرفاته بوصفه قاضيًا.

ولا شك أن ذلك التميز يعد محاولة مبكرة للتنظير للفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو الذي تبلور بجلاء في موضوع كتاب شهاب الدين القرافي وعنوانه: **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام**»[1].

وهذه القاعدة؛ دليل كافٍ على بطلان أي استثناءات أو تطبيقات سيئة في التاريخ الإسلامي إلى اليوم. ومن ثم فلا يحق لأحد أن يحتكر هذه السلطات في يده؛ فردًا كان أو عائلة أو حزبًا[2].

---

(١) سعد الدين العثماني، **تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية**، ص٩٤، ٩٥.

(٢) هذه القاعدة لا يمكن أن يعترض عليها بدعوى الجمع النبوي بين السلطات؛ لأن ذلك الجمع كان له ما يسوغه؛ فما كان صاحبه ﷺ ينطق إلا بوحي، وما كان يحكم إلا بعدل، وما كان يتصرف إلا بحكمة متناهية في كل شيء، وإلى جانب هذا كله فهو نبي معصوم من الزلل والتحيز ومجاراة الهوى الذي كثيرًا ما ينتاب أي شخص آخر. ومن هنا فالمقارنة بينه وبين كل من سواه مقارنة فاسدة لا تصح مطلقًا.

ولست بحاجة لاستدعاء ما يشهد بصدقية قاعدة الفصل التكاملي بين السلطات من السوابق التاريخية؛ فهي من الكثرة بحيث لا تخطئها عين من راجعها في مظانها، وفي هذا يراجع:

عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ط، و ت، ١/٢٥٦-٢٦٤. زيد بن علي الوزير، **الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين**، مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٥١-١٥٣.

ومهما يكن من تردد في التسليم بقاعدة الفصل بين السلطات قياسًا على قاعدة التمييز بين أنواع التصرفات النبوية؛ فإن لنا في قاعدة الموازنة والترجيح بين مصالح ومفاسد الفصل أو الوصل بينها ومفاسدها، ما يسعفنا ببيان أيهما أفضل وأرجح.

ولا سبيل إلى التحقق من أفضلية خيار الوصل أو خيار الفصل إلا بالممارسة الفعلية، فقد تكون جميع السلطات بيد رئيس الدولة ولا يكون هناك مشكِل في إرساء قواعد الحرية والعدالة والمساواة وتمتيع الناس بحقوقهم المشروعة كاملة غير منقوصة، متى كان ذلك الرئيس صالحاً مصلحًا، كما في التجربة النبوية والراشدية ومن اقتفى أثرها، وهي في الحقيقة تجربة فريدة لم تتكرر إلا نادرًا.

ومعلوم أن أغلب ما تلاها من التجارب كانت سيئة للغاية، وكلنا نعلم من تاريخنا ما جرَّه تمركز السلطات بيد هذا الفرد المتغلب، أو تلك العائلة الحاكمة، أو ذلك النظام ذي الحزب الوحيد على الأمة من محن، وما عانته من انتهاكات لا مثيل لها بسبب التدخلات غير المشروعة للسلطة التنفيذية في اختصاص السلطة التشريعية أو القضائية؛ وهذا كافٍ لترجيح مبدأ الفصل الإيجابي بين السلطات، وهو المدي الحق بتعبير د. حسن الترابي[1].

وهذا ما انتهى إليه الأستاذ راشد الغنوشي في ختام كلامه عما نحن بصدده؛ قائلا: «ويبقى القول في مسألة الفصل بين السلطات مفتوحًا لأكثر من خيار بحسب المصلحة المقدَّرة من أهل الرأي في كل مرحلة من المراحل التي تمر بها الدولة، على أن يظل مقصد استبعاد الانفراد بالسلطة، أي الاستبداد بالأمر مقصدًا مرعيًّا كمقصد وحدة

---

(١) لمزيد من التفصيل في تفضيل مبدأ الفصل بين السلطات؛ ينظر حسن الترابي: السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ص٤٤٢. وتوفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط٢. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص٦١٥-٦٢٢.

الأمة، فإذا لزم من أجل استبعاد الاستبداد الأخذ بمبدأ الفصل فليكن مخففًا، كما هو الأمر في النظام البرلماني حيث تشكل الحكومة ورئيسها جزءًا من البرلمان، ونحن نرجح، لا سيما في ظروف الاستبداد، التي اكتوت الأمة ومازالت تكتوي، بنارها - مثل هذا الفصل؛ حدًّا من سلطان الحاكم، ودعمًا لسلطة الأمة»[١].

بقي أن نوضح مسألة أساسية لها علاقة وطيدة بالسلطة التشريعية بالخصوص، وهي مسألة التنصيص على مرجعية الشريعة الإسلامية وحاكميتها[٢] بدستور هذه الدولة أو تلك، وما أثاره هذا الموضوع من ردود أفعال واعتراضات من طرف مختلف التوجهات العلمانية في الداخل والخارج، وخاصة مع صعود الإسلاميين إلى الحكم في الآونة الأخيرة، فما العمل والحالة هذه؟

مما لا خلاف فيه بين جميع المسلمين أن التشريع الابتدائي من اختصاص الله تعالى وحده دون سواه، وهو مستقل عن إرادة الجميع، وكل المخاطبين به ملزمون به حكامًا ومحكومين؛ كما قال الجويني: «فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستنابٌ في تنفيذ الأحكام»[٣]. وأن «المتبع في حق المتعبدين؛ الشريعة... والإمام في التزام الأحكام وتطوق الإسلام كواحد من مكلفي الأنام، وإنما هو ذريعة في حمل الناس على الشريعة»[٤].

---

(١) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ط١، ١٩٩٣م، ص٢٤٨.

(٢) عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. هرندن. فرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. ط١. ١٤٣٢هـ/٢٠١١م. ص١٣١-١٥٦.

(٣) الجويني، غياث الأمم، ص٣٩١.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص٤٣٤.

وهذا بخلاف من سواهم من العلمانيين، فالتشريع عندهم من اختصاص واضعيه؛ ولذلك تشهد الساحة العربية الإسلامية جدلًا كثيرًا وصراعًا مريرًا حول قضية الشريعة وتطبيق الشريعة بين الاتجاه الإسلامي بجميع فصائله، والاتجاه العَلْماني بجميع مكوناته، وجوهر القضية يتمثل في ما تحمله أطراف النزاع من مفاهيم وتصورات، قاصرة ومشوهة لمفهوم الشريعة ولتطبيق الشريعة، وما ترتب على ذلك من مشاكل وصراعات عدة، يمكن تجاوزها أو الحد منها بالمعرفة الصحيحة للشريعة ومضامينها ومقاصدها، على حد تعبير د. أحمد الريسوني[1]، فكيف السبيل إلى معالجة هذا الإشكال مرة أخرى؟

لا سبيل إلى معالجة هذا الإشكال بشكل سلمي إلا بمعالجة قضية سيادة الأمة، فمتى تحققت سيادة الأمة على نفسها، وكان بإمكانها أن تختار منظومة القيم والقوانين التي تريد أن تحاكم إليها؛ فلا يحق لأحد - بعد ذلك - أن يفرض عليها شيئًا دون الرجوع إليها، والاحتكام إلى إرادتها، وإلى الدستور الذي اختارته بكامل حريتها عبر صناديق الاقتراع.

فإذا اختارت الأمة أن تكون القوانين الشرعية هي مرجعيتها العليا التي تحاكم إليها في حياتها الخاصة والعامة، فلها ذلك، ولا يحق لأحد أن يتطاول عليها أو يفرض عليها ما يناقض مرجعيتها الدستورية.

وإذا اختارت غير ذلك، فيجب احترام اختيارها، ولا يجوز إكراهها أو إجبارها على شيء لا تؤمن به، بغض النظر عن قناعتنا الشخصية بصوابها أو خطئها في ما اختارته؛ فهي المسؤولة وحدها عن أفعالها أمام ربها.

---

(١) سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، ص٢٩، بتصرف.

وليس لنا، والحالة هذه، إلا التدافع السلمي بين الأفكار والقيم والبرامج، أما التوسل بالعنف والإكراه وفرض القناعات بالقوة فذلك كله يتنافى مع مقاصد الشريعة ومحكماتها في قضية المعتقد؛ إذ إنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ١٥٦]، ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢]، وهو ما يقطع بأنه لا سبيل إلى عقول الناس وقلوبهم إلا بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، واعتماد منهج البلاغ المبين والحِجاج البرهاني والقدوة الحسنة بعيدًا عن مختلف وسائل الفرض؛ لأن الفرض لا يكون إلا عبر السلطة... والسلطة لا تستمد شرعيتها إلا من إرادة الأمة... ومتى آمنت الأمة بقيم الإسلام في التحرر والعدل والمساواة وضمان الحقوق والمصالح الخاصة والعامة، انطبع ذلك تلقائيًا في نفسها وانتقل ضمنيًّا إلى واقعها وتجسد عمليًا في منظومتها التشريعية والدستورية. وكل هذا لن يتحقق إلا إذا أحرزت الأمة بمجموعها على السيادة، ولم تبق محتكرة بيد فرد متغلب، أو فئة مسيطرة، أو حزب متحكم في السيادة دونها.

وكل هذا لا يعني أن الأمة هي معيار المبادئ والقيم والقوانين كما يتصور بعضهم، بل المعيار من حيث المنطق المعرفي هو المرجعية التي يؤمن بها الإنسان... ومن ثم فمعرفة ما يجب وما يباح وما يمنع، لا تكون من خلال الاستفتاء الشعبي، وإنما من خلال مصادر التشريع الإسلامي، وفي مقدمتها الكتاب العزيز وصِحاح السنة أساسًا.

ولهذا فالمرجعية هي الحاكمة، وأما إرادة الشعب فمهمتها إنتاج السلطة وخلق السيادة، وتحويل المرجعية الحاكمة من مجرد قناعات إيمانية أو فكرية إلى قوانين دستورية سيادية تطبيقية.

بعبارة أخرى: وظيفة الاستفتاء هي الاحتكام إلى إرادة الناس حين تتصارع القيم والإرادات، فيتم حسمها بشكل سلمي حضاري؛ لا عن طريق الحروب والاقتتال

الأهلي والقمع والإقصاء وسفك الدماء وانتهاك الحرمات، كما هي عادة جميع المستبدين الذين يرون أن لهم الحق في فرض قناعتهم وإرادتهم من دون الرجوع إلى إرادة الشعوب، ما دام أنهم متغلبون بما معهم من قوة السلاح. وهو ما لا زال يحدث بطريقة غير مسبوقة على يد بشار وجنوده بأرض الشام. من هنا كان لا بد من تقرير مبدأ سيادة الأمة أولًا لا على الشريعة ولكن على تطبيقها. وفرق كبير بينهما[1].

ومتى سلمت قضية المرجعية الحاكمة، بقيت قضية استنباط الأحكام وتنزيلها؛ فهذه القضية من اختصاص أهلها من المجتهدين في كل زمان. والمجتهدون لا حق لهم في التشريع الابتدائي، وإنما لهم الحق في استنباط الأحكام من شرع الله وفق ما نصبه من أدلة وقرره من قواعد عامة[2]. وما على الجميع إلا الانضباط؛ لأن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهرٌ مِن وضْع الشريعة، إذ إنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع»[3].

وبهذه الموافقة الإنسانية الطوعية للقوانين الإلهية يتحقق المقصد الأعظم من وضع الشريعة، أولًا وأخيرًا، وهو: «إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارا»[4].

---

(١) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، ص١٢-١٣، بتصرف.

(٢) عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع والقضاء والتنفيذ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص٨١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢٤/٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢٨٩/٢.

وهذا المقصد وحده لو فقهته الجماهير وتمثلته في حياتها حقيقة لتحررت من جميع أشكال الاستعباد الممارَس عليها، ولعاشت في ظلال العدل الإلهي على قدم المساواة؛ إذ لا فرْق في المجتمع الإسلامي بين الحاكم والمحكوم في الخضوع لشرع الله، كما مر.

وهذا «أهم ما في التجربة الإسلامية مما يتعلق بالديمقراطية - وهذه لم يتجاوزها التاريخ الإسلامي في غالبه - أن الحاكم كان يخضع لشرعية خارجة عنه، فلم يكن هو مصدر الشرعية التي تحاكمه، أما في المجتمعات الوضعية، فيسيطر الحاكم على مصدر الشرعية، الذي يفترض خضوعه لها، وذلك أنه هو الذي يسن القوانين والتشريعات»[١] وهذا أعظم ما يميز أمة الإسلام عن غيرها من الأمم[٢].

---

(١) طارق البشري، الشرعية السياسية في الإسلام، مادة ندوة من إعداد وتحرير عزام التميمي، نظمتها ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، لندن، ١٩٩٦م، ص٤١.

(٢) حتى نفهم حقيقة معنى الشريعة فوق الجميع يمكن أن نتأمل رد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أسامة إذ جاءه يتوسط لإعفاء المرأة المخزومية السارقة من العقوبة؛ لكونها من أشراف قريش؛ قائلا: «أتشفع في حد من حدود الله؟!» ثم قام فخطب قال: «يا أيها الناس، إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها». البخاري. الجامع الصحيح، كتاب: الحدود. باب: كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، ٦/٢٤٩١.

خاتمة

هذا محصل ما حضر من النظر في مقاصد الشريعة من التداول على السلطة، والفصل التكاملي بين السلطات، وهي في المحصلة النهائية لا تخرج عن قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء؛ وهو رعاية مصالح الإنسان في شموليتها[١]. وفي مقدمتها: مجموع المطالب التي استرخصت الجماهير أرواحها وأعراضها وأموالها وكل ما لديها في سبيلها، وما زالت مصرّة على المطالبة بها مهما كلفها الثمن؛ حتى تحقق لها كاملة غير منقوصة دون مِنّة ولا صدقة من أحد، إنها الحرية والكرامة والعدالة وإسقاط الفساد، وإنهاء الاستبداد، وسيادة الأمة على نفسها، وترسيخ الاستقرار الاجتماعي، وتمتين الوحدة الوطنية، وإقرار الاختلاف والتنوع الثقافي، وإطلاق الحريات العامة في إطار القانون، وتوزيع الثروات بعدل، وفسح المجال أمام المعارضة السلمية، وإطلاق سراح جميع مساجين الرأي، وإشراك جميع الأحزاب السياسية في التداول على الحكم، وإطلاق الطاقات وتشجيع المبادرات، وفتح المجال لذوي الأهلية لتولي الولايات العامة، وتكسير نزعة الحرص على السلطة واحتكارها بدعوى الاستغناء والاستعلاء، وتجنُّب الدسائس، والاغتيالات السياسية، والانقلابات العسكرية، وتنمية الوعي الجماهيري بضرورة التداول السلمي على السلطة، وترسيخ مبدأ الفصل المتوازن بين السلطات الثلاث، والاحتكام إلى القضاء المستقل عند التنازع، وتقديم نموذج حضاري سياسي يغري بالانتماء إليه، وتجفيف منابع الاستبداد حتى لا يعود من جديد، وإشاعة قيم الثقة والتعاون بين مختلف الفصائل السياسية، والانفتاح على العالم والإفادة مما عند الآخر في مجال تدبير الشأن العام، وغير ذلك مما

---

(١) للوقوف على رعاية الشريعة لمصالح الإنسان مفصلاً؛ ينظر: عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية.

يندرج في قاعدة جماع المقاصد؛ وهي: حفظ المصالح العامة، ودرء المفاسد الشاملة بكل ما تحمله هذه القاعدة من معانٍ ودلالات.

وبتحقيق هذه المقاصد وغيرها، تنعم جميع شعوب أمتنا بفضائل العمل التشاركي، وتستمتع بمصالح التداول السلمي على السلطة، والفصل الإيجابي بين السلطات الثلاث، وتتجنب كل ما من شأنه أن يدفع بها نحو المجهول، وكل ما لا تحمد عقباه من المفاسد، وكفى بها مقاصد تستحق كل التضحيات.

ورجاؤنا أن تجد هذه المقاصد طريقها إلى التفعيل العملي، وأن لا تبقى مجرد كلام؛ لأن «القصد العام من الإمامة استصلاح أحوال الأمة»؛ تحقيقًا لا تعليقًا. وما ذلك على دول الربيع العربي بعزيز.

نرجو أن يستفرغ حكامها كل ما في وسعهم للوفاء بما وعدوا به شعوبهم من آمال في العيش الكريم. ولهم منا خالص الدعاء بالتوفيق والسداد في مهامهم، وإنما الأعمال بالمقاصد، والحمد لله رب العالمين.

المراجع

١ – ابن القيم، **أعلام الموقعين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٢ – ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق، محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة: د. ط، و ت.

٣ – ابن القيم، **بدائع الفوائد**، تحقيق، هشام عبد العزيز عطا و عادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد الج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة: ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٤ – ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٥ – ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، مطبوع ضمن كتاب: **في التراث الاقتصادي الإسلامي**، دار الحداثة، ط١، ١٩٩٥م.

٦ – ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، دار المعرفة، د. ط، ولا ت.

٧ – ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار. دار الوفاء. ط٣. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٨ – ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق، محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، د. ت.

٩ – ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ٢٠٠٤م.

١٠ – ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دار العلم للجميع، ط٢، ١٣٥٣هـ/١٩٣٥م.

١١- ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**، تحقيق المجلس العلمي بتارودانت، المغرب، طبعة وزارة الأوقاف، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٢- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت: ط١، د. ت.

١٣- ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت: د. ط، و ت.

١٤- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت: د. ط، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

١٥- أبو بكر بن العربي، **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. بيروت: لبنان. ط١. ١٩٩٢م.

١٦- أبو حامد، الغزالي، **شفاء الغليل**، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٧- أبو يعرب التميمي، **كتاب المحن**، تحقيق يحيي وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٨- أحمد الريسوني، **الشورى في معركة البناء**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الرازي، عمان: الأردن، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٩- أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، د. ط، و ت.

٢٠- أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢١- إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة سياسية لصور من الاستبداد السياسي**، كتاب عالم المعرفة، عدد ١٨٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٢٢- البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٣- توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٢٤- جمال الدين عطية، **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**. دار الهادي. ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٥- جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٦- الجويني، **غياث الأمم**، تحقيق عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ط٣، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٢٧- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، و ت.

٢٨- حسن الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، دار الساقي، بيروت: لبنان، ط٢، ٢٠٠٤م.

٢٩- خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق، أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ.

٣٠- راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ط١، ١٩٩٣م.

٣١- زيد بن علي الوزير، **الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين**، مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٣٢- زين العابدين. ابن نُجَيم، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣٣- السبكي، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٣٤- سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، باكستان، د. ط، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٣٥- سعد الدين العثماني، «تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالإمامة». منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، عدد ٣٧، ٢٠٠٢م.
٣٦- سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، ط١٠، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٣٧- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٣٨- الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار التوحيد. د، ط. و لا ت.
٣٩- الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ.
٤٠- طارق البشري، **الشرعية السياسية في الإسلام**، مادة ندوة من إعداد وتحرير عزام التميمي، نظمتها ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، لندن، ١٩٩٦م.
٤١- عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ط، ولا ت.
٤٢- عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدراية**، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، و ت.
٤٣- عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٤٤- عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، إستانبول، مطبعة الدولة، ط١، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٦م.
٤٥- عبد الله المالكي، **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١٣م.

٤٦- عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. هرندن. فرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. ط١. ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٤٧- عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع والقضاء والتنفيذ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤٨- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، الكويت، د. ط، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٩- العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر. بيروت: ودار الفكر. دمشق: سورية.

٥٠- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق د. نزيه كمال حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت: ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٥١- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.

٥٢- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٩٣م.

٥٣- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية. لبنان. ط٢. ١٩٩٥م.

٥٤- القرافي، الفروق، تحقيق، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ط، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٥٥- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق، هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، د. ط، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٥٦- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٥٧- محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٥٨- محمد المظفر، **عقائد الإمامية**، مؤسسة الإمام الحسين، بيروت، ط١٠، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٥٩- محمد بن المختار الشنقيطي، **الخلافات السياسية بين الصحابة**، د. ط، و ت.

٦٠- محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، دار النفائس، ط٥، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥.

٦١- محمد رشيد رضا، **الخلافة**، الزهراء للإعلام العربي، د.ط، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص١٤٨.

٦٢- محمد محمد أمزيان، **في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية**، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الدار البيضاء، ط١، ١٢٢١هـ/٢٠٠١م.

٦٣- محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٦٤- مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ط، و ت.

٦٥- المكي، محمد علي، **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، منشور بهامش الفروق للقرافي، بيروت: عالم الكتب، د. ط، و ت.

٦٦- مونتسكيو، **روح الشرائع**، القاهرة، د. ط، ١٩٥٣م.

٦٧- وَهْبَة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، سوريّة، دمشق، ط٤، د. ت.

الإجماع في علاقته بالبرلمانات

عبد المجيد النجار[1]

لما انقطع الوحي بوفاة الرسول ﷺ وجد المسلمون أنفسهم في مواجهة ابتلاءات جديدة من حياتهم المتطوّرة، لا عهد لهم بها، ولا يجدون في ما بين أيديهم من بيانات ذلك الوحي ما يكون لها حلاّ، وإن كان فيها بيان عامٌّ يحتمل أوجهًا من المعاني لا يجدون من يرجّح لهم أحدها كما كان يفعل النبيّ ﷺ لمّا كان بين ظهرانيهم.

وإذ كان الدين كما فهمه المسلمون يُلزمهم بأن تكون حياتهم كلّها - الفردية منها والجماعية - مستجيبة لمراد الله تعالى، خاضعة لأوامره ونواهيه، وفق قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، فإنّهم انطلقوا يبحثون عن أجوبة لما يعترضهم من مستجدّات الأحداث والأحوال لا يجدون فيها نصوصًا قاطعة، يبتغون توفيق تلك المستجدّات إلى المراد الإلهي كما هو مطلوب منهم، متّخذين في ذلك منهج التشاور في ما بينهم على أوسع نطاق ممكن، توافقًا على وجه من وجوه ما ورد به بيان الوحي ظنيًا، أو استهداء بكلّيات الدين ومقاصده في ما لم يرد فيه بيان مباشر، فإذا اجتمعت كلمتهم على شيء من ذلك مضوا فيه على أنّه حكم ديني.

---

(١) عضو المكتب التنفيذي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

وقد تعامل الصحابة ﷺ بذلك المنهج مع أوّل ابتلاء واجههم إثر وفاة الرسول الكريم، وهو الفراغ الناشئ عن تلك الوفاة في منصب قيادة الأمّة، فعالجوه بالتشاور في «سَقيفة بني ساعدة»، وانتهوا فيه إلى توافق على تنصيب الخليفة الأوّل. وبالمنهج ذاته تعاملوا مع حادثة الردّة، ليواجهوا التمرّد الذي قامت به قبائل من العرب، كما تعاملوا مع تناقص أعداد القرّاء حفظة القرآن الكريم المؤذن بضياعه، فانتهوا بالتوافق إلى قرار حرب المرتدّين وقرار جمع المصحف الكريم، استهداء بمقصد حفظ الدين فيهما.

وهكذا أصبح اجتماع كلمة المسلمين على رأي من الآراء يواجهون به مشكلة من مستجدّات الحوادث أصلًا معتمدًا على نحو تلقائي يضفي على ذلك الرأي صفة الشرعية، ليصبح حكمًا من أحكام الدين بمقتضى التوافق الذي حصل في شأنه.

وقد ظلّ الأمر على هذا النحو من التلقائية في مواجهة المستجدّات التي لا يجد المسلمون فيها نصًّا من الوحي حتى نشأت الحركة العلمية في القرن الثاني للهجرة، واتّجه الأمر إلى التقنين العلمي الذي يضبط ما كان قبلًا يجري مرسلًا من الأعمال والأقوال في المعالجة الشرعية للأحداث، ونشأ في ذلك – من بين ما نشأ – التقنين العلمي لذلك التوافق الذي كان يواجه به المسلمون الأحداث، منهجًا لإضفاء الشرعية على ما يقع عليه التوافق من أحكام، وذلك ما أصبح يسمّى «الإجماع»، الذي صار أصلًا من أصول التشريع يأتي في الرتبة ثالثًا بعد أصلي القرآن الكريم والحديث الشريف.

وحرصًا من المسلمين على التحرّي في أن لا يداخل الدين ما ليس منه، وتحوّطًا لأنْ تكون كلّ الأحكام التي ينتهون إليها مندرجة ضمن المراد الإلهي، فقد شدّدوا في شروط الإجماع وضوابطه تشديدًا كبيرًا حتى ليُخيّل إلى الناظر أحيانًا أنّ هذا الإجماع المقنّن تقنينًا علميًّا أصبح بذلك التشديد مستحيلا وقوعه من حيث كان في طوره الأول طور اجتماع الكلمة منهجًا جاريًا بتلقائية منتِجًا للأحكام مواجهًا للأحداث.

أصبح الإجماع عند البعض مثل ابن حزم لا ينطبق إلا على ما أجمع عليه الصحابة دون غيرهم ممن جاء بعدهم من المسلمين، وهو ما مقتضاه انتهاء هذا المنهج أن يكون منهجا لتقرير الأحكام الشرعية بانتهاء عصر الصحابة، وذهب الأكثر من العلماء إلى أنّ الإجماع المعتبر إنما هو إجماع المجتهدين كافّة في عصر من العصور على رأي واحد، ولا يكون ذلك الإجماع معتمدًا إلا بعد وفاة أولئك المجتهدين، إذ في حياتهم لعلّ بعضهم يتراجع عن رأيه فيختلّ الإجماع.

لقد كان الإجماع – وهو اجتماع الكلمة – قبل تقنينه الفقهي وسيلة حيّة لإنتاج الأحكام الشرعية في مواجهة المشاكل الطارئة، إذ كان يكفي فيه أن يجتمع من يتيسّر حضورهم من المسلمين بأكبر قدر ممكن، ليتداولوا الأمر الذي طرأ عليهم، ويدلي كلّ بحجّته فيه، استهداء بكليات الدين ومقاصده، وبعد تقليبه على وجوهه ينتهون فيه إلى رأي يجتمعون عليه أو يجتمع عليه معظمهم ليصبح حكمًا شرعيًا باجتماع الكلمة عليه.

ولمّا أصبح هذا الإجماع مشدّدًا عليه في القرون التالية، محاطًا بالكثير من القيود في إجراءاته وفي شروط القائمين عليه، ضاق العمل به، وأصبح غير منتج للأحكام في مواجهة المستجدّات، وهو ما أدّى إلى إنكار البعض شرعيته، مثل ابن حزم الذي حصره في إجماع الصحابة، وانتهى البعض الآخر إلى حصر ما تمّ إنتاجه من أحكام عن طريقه في عدد قليل جدّا طيلة عصور، منكرًا تلك الادّعاءات الواسعة للأحكام الناشئة عنه.

وكأنّ الإجماع في وضعه التراجعي ظلّ يتدهور باطّراد عصرًا بعد عصر حتى انتهى الأمر إلى عصرنا هذا الذي فقد فيه وجوده أو كاد، فضلا عن فقدانه دوره، إذ لا نعلم اليوم أنّ حكمًا ما من أحكام الدين ينتهي إليه المسلمون بالإجماع كما هو مقرّر في التقنين الفقهي، فتعطّلت إذن هذه المنهجية التي استعملها المسلمون الأوائل بنجاعة في تقرير

الأحكام الدينية، وخسر الفقه بذلك وسيلة مهمّة من الوسائل التي تحفظ له الحيوية وثراء الإنتاج.

وإذ كان الإجماع من حيث ذاته يتوفّر على عناصر من القوّة الذاتية كان بها - قديمًا - فاعلًا منتجًا، فإنّه يمكن اليوم أن يُعاد إحياؤه باستنهاض تلك القوّة الذاتية للاستفادة منه في الحركة الفقهية الحديثة، والحال أنّ المسلمين يواجهون من مستجدّات الأوضاع ومستأنفات الطوارئ ما لم يواجهوه في أيّ زمن مضى، ولكنّ الأمر يحتاج إلى اجتهاد في إعادة الإجماع إلى دوره المنتج اجتهادًا ينبني على وضع هذا الأصل من أصول التشريع في السياق التاريخي الذي تعيشه الأمّة في زمنها الراهن.

ويمكن الانطلاق في هذا الشأن من الإجماع الذي كان عليه الصحابة رضي الله عنهم لنسترشد بالمنهجية التي كان عليها في ممارستهم إياه من أجل وضعه في السياق الراهن لحياة المسلمين، ولنتلافى بذلك بعض التعقيدات التي طرأت عليه بالتقنين الفقهي فكبّلته عن أداء دوره زمنًا طويلًا.

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم حينما يواجههم حادث جديد يتنادون للاجتماع، ويحضر منهم من كان يَتسنّى له الحضور، فيتداولون الرأي في ذلك الحادث بقيادة بعض منهم، هم في الغالب من أكابرهم أو من أمرائهم، وقد يستمرّ ذلك التداول أيامًا، وقد يشتدّ فيه التشاور ويتوسّع ويمتدّ، حتى إذا نضج الرأي وقع إقراره على أنّه حكم شرعي، ومضوا فيه إلى التنزيل.

ولم يَروِ لنا التاريخ أنّ الشورى التي كانت تدور بين الصحابة اقتصرت على عدد معيّن منهم، هم الأكبر سنًّا مثلًا، أو المتقلدون منصب الإمارة، أو الأكثر فقهًا في الدين، وأنّ ما عداهم كانوا يُمنعون من إبداء الرأي في موضوع الشورى، كما لم يرو لنا التاريخ أنّ اجتماع الكلمة في آخر الأمر، توقّف على معارضة الشخص الواحد أو القلّة من

الأشخاص الذين عارضوا ما انتهى إليه توافق الأغلبية، بل كان الأمر يمضي بمشاركة كلّ من كانت له مشاركة، وبمعارضة القلّة التي ارتأت المعارضة.

على هذا النحو انعقدت كلمة الصحابة على تولية أبي بكر، وقد تنادوا دون منع أحد من الحضور أو المداولة إلى «سقيفة بني ساعدة» بالرغم من معارضة علي وسعد بن عبادة ﷺ، وعلى هذا النحو اجتمعت كلمتهم على جمع المصحف وتوحيده بعد التداول في الأمر، ولم نعلم أحدًا استُبعد من هذا الشأن، بالرغم من احتفاظ البعض بمصاحفهم الخاصّة، كما روي عن عبد الله بن مسعود، وكذلك اجتمعت كلمتهم على قضايا أخرى شارك فيها الفقهاء والمفتون منهم والأقلّ فقهًا وفتوى، مع معارضة الواحد أو العدد القليل، ورُويت هذه المواقف كلها على أنها من إجماع الصحابة ﷺ.

وإذا كان الأمر على نحو ما وصفنا فلماذا آل أمر الإجماع إلى الفئة القليلة التي هي فئة المجتهدين، وإلغاء كلّ من سواهم من فئات الأمّة؟ ولماذا اشتُرط فيه أن لا يخالف ولو واحد من فئة المجتهدين المحصور فيهم الإجماع الرأيَ الذي انتهوا إليه بعد ما كان في الأمر سَعة من حيث عدد المشاركين في الرأي، ومن حيث مخالفة العدد القليل لما ينتهي إليه رأي الغالبية منهم؟

لعلّ السبب في ذلك يندرج ضمن ما آل إليه وضع عامّة المسلمين في الفكر الفقهي من استبعاد هم من المشورة التي جاءت في بيانات الوحي موسّعة تشملهم جميعًا كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. فقد ظلّت الشورى في الفقه الإسلامي تضيق باستمرار حتى انحصرت في العدد القليل الذين أصبحوا يُسمّون «أهل

الحلّ والعقد»، وربّما انحصر هؤلاء في الفرد الواحد إذا كانت له شوكة عسكرية وأتباع كثر، كما قرّر ذلك إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) في حديثه عن تنصيب رئيس الدولة، فتحوّطًا من أن يؤدّي إشراك العامّة في الإدلاء بالرأي إلى الانحراف في بعض أحكام الدين، آل الوضع إلى استبعادهم من دائرة الشورى الدينية لينحصر الأمر في القلّة القليلة المعبّر عنهم بـ«**أهل الاجتهاد**»، ولم يكن ذلك شأن الجيل الأوّل من المسلمين، كما مرّ بيانه.

إنّ الوضع الراهن للمسلمين هو ذلك الوضع الذي أصبحوا فيه يواجهون حياة انفلتت منذ زمن عن هدي الأحكام الدينية، وخضعت للقوانين الوضعية التي تُستجلَب جاهزة من خارج الدائرة الإسلامية، أو تصنع من داخلها ولكن على نمط ذلك المستجلَب، وقد عزّز من هذا الوضع ما خضعت له الشعوب الإسلامية عهدًا طويلًا من استبداد أصبحت معه مسلوبة الإرادة مصادرة الرأي تُساق إلى مصيرها من قِبل حكام طغاة بما يرون لا بما تراه.

واليوم وقد بدأت دورة تتخلّص فيها الشعوب من الاستبداد، وتستردّ إرادتها الحرّة كما حدث مبكّرًا في البلاد التركية، ثم تلاه ما حدث في بلاد الربيع العربي، فإنّ الأمر أصبح مهيّأ لاستدعاء الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، ووضعه في هذا السياق الجديد لتفعيله في مواجهة الحياة التي غابت الأحكام الدينية طويلًا عن أن يكون لها دور في تنظيم الشأن العامّ وانحصرت أو كادت في الشؤون الشخصية للأفراد عبادات وأحوالا أسرية.

لقد أصبحت الشعوب الإسلامية المتحرّرة من الاستبداد تشارك بالرأي في الحياة العامّة عن طريق برلماناتها المنتخبة من قِبلها، وأصبحت هذه البرلمانات هي التي تشرّع القوانين المنظِّمة للحياة، وهو ذات الدور الذي كان يقوم به الفقهاء، ومن المفروض أن تكون تلك القوانين هي ذات الأحكام الشرعية التي كان يقرّرها قديمًا أولئك الفقهاء،

ومن هنا يمكن أن ترسم الخطوة الأولى لتفعيل الإجماع، إذ هو كما تقدّم اجتماع كلمة المسلمين على رأي يصبح بذلك الاجتماع مكتسباً صفة الشرعية فيكون حكماً شرعياً.

إنّ نوابّ البرلمان هم الذين اختارهم الشعب بإرادته الحرّة ليعبّروا عن رأيه في المواضيع والقضايا التي تتطلّب حلولًا، والمطلوب من هؤلاء النوابّ أن يُجْروا الشورى موسّعة في كلّ تلك المواضيع والقضايا، فما كان منها عامًّا أَجْرَوا الشورى فيها مع عامّة الناس، وما كان منها ذا صبغة فنّية أجروا الشورى فيها مع الفنّيين المتخصّصين في المجال المطلوب فيه حكم، وما كان منها متعلّقًا بمعنى شرعي دقيق أجروا فيه الشورى مع أهل العلم الشرعي المتخصّصين فيه، ثمّ يجمعون كلّ دلك في صورة متكاملة يقدّرون أنها تحقّق مصلحة الشعب في القضية محلّ البحث لتصبح حكمًا اجتمعت عليه كلمة الجماعة عبر ممثليهم الذين انتخبوهم وكلاء ليعبّروا عن رأيهم، وليكتسي ذلك الحكم صبغة الشرعية باجتماع الكلمة عليه في صيغة جديدة للإجماع اقتضاها سياق الزمن الراهن.

ولا يخفى ما قد يوجَّه إلى هذا الطرح للإجماع في سياقه الجديد من أسئلة ينبغي الإجابة عليها، حتى لا ينتهي الأمر إلى مجازفة غير محسوبة العواقب يمكن أن تؤدّي إلى انحراف خطير في تقرير الأحكام الشرعية بسبب التفلّت من مقتضيات التمثيل الشعبي الذي هو عماد الإجماع، فتصبح الأقوال موكولة إلى الأهواء الشخصية، أو بسبب الجهل بالمصادر الأصلية للدين وبمبادئه ومقاصده العامّة، فيحيد الاجتهاد عن سمته الديني الصحيح.

وهذه الأجوبة ينبغي أن تكون مستندة إلى أدلّة من الوحي أو إلى شواهد من تقريرات العلماء للإجماع كما بدأ اجتماعًا لكلمة الصحابة، وكما تطور بعد ذلك في أثناء التقنين الفقهي.

وأوّل ما يتبادر إلى الذهن في هذا الشأن أنّ الإجماع هو أصل من الأصول التي يستخرج بها الحكم الشرعي ليصبح مندرجًا ضمن الأحكام الفقهية الدينية، فما دخل القوانين التي يسنّها ممثلو الشعب في البرلمان في هذا الموضوع؟ وما علاقة هذه القوانين التي تُسنّ لتنظيم الحياة المدنية للمجتمع بتقرير الأحكام الشرعية التي وضع الإجماع أصلًا من أصول تقريرها؟

والجواب أنّ البرلمان مطلوب منه أن يتسنّ القوانين التي تنظّم حياة الناس في شؤونهم الاقتصادية والاجتماعية والأسرية وغيرها، وتلك القوانين هي التي تقابل الأحكام الشرعية التي كان الفقهاء يستخرجونها من أصولها، فدور ممثلي الشعب هو ذاته دور الفقهاء في تقرير الأحكام، سوى أنّ المطلوب منهم هو أن تكون القوانين التي يسنّونها مستندة إلى أدلّة شرعية، فإذا كانت كذلك فهي الفقه في ثوبه الجديد.

وقد يتبادر إلى الذهن أيضًا أنّ الممثّلين للشعب في البرلمان ليسوا من أهل العلم الشرعي أو أكثرهم ليس كذلك، فكيف يمكن أن يكون لهم دور في الاجتهاد والمطلوب فيه إجماع المجتهدين من أهل العصر؟ ثمّ كيف يمكن أن يكون لهم دور في هذا الشأن بمقتضى تمثيلهم للشعب كافّة والاجتهاد هو من اختصاص القلّة من أهل العلم المجتهدين؟

والجواب عن ذلك أنّ ممثّلي الشعب هم في الغالب من الفقهاء في الواقع وإن لم يكونوا من الفقهاء في أحكام الشرع، فما يشرعونه من أحكام تتعلّق بمصالح الشعب في شؤون حياتهم يصدرون في ما تعلّق منه بالواقع عن فقههم فيه، ويصدرون في ما تعلّق منه بتوجيه الوحي باستشارة العلماء المتخصّصين في العلم الشرعي وتوجيههم، ومن هذا وذاك يؤلّفون الأجوبة على المشاكل المطروحة ويقرّرونها باسم الشعب الذي وكّلهم عنه، استئناسًا في ذلك كلّه بما كان يجري عليه الأمر في عهد الصحابة؛ إذ لم تكن الشورى

عندهم تقتصر على الفقهاء والمفتين منهم، ولكنها كانت تعمّ كافّتهم على اختلاف مستوياتهم في ذلك.

وكذلك فإنّ الأمر حينما يتعلّق بشأن مجموع الأمة فإنّ هذا المجموع يكون معنيًّا بالشورى فيه بالمشاركة في تقرير الرأي، وذلك ما نطق به القرآن الكريم عند تعميمه لأمر الشورى في المسلمين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهو ما تمّ في عهد الصحابة إذ لم يكن ممنوعًا على أحد أن يحضر مجالس الشورى أو أن يمنع من إبداء الرأي فيها، وقد كان عبد الرحمن بن عوف ﷺ يدخل على النساء في خدورهن ليشاورهنّ في الحكم الذي سيكون أساسًا لتولية الخليفة المناسب، وهو أيضًا ما ذهب إليه بعض الأصوليين من فسح المجال للعامّة أن يكون لهم دور في الإجماع.

وربما قيل: كيف يمكن أن يكون التمثيل الشعبي في البرلمانات المنتخبة قاعدة للإجماع والممثّلون فيه لا يجمعون كلهم على رأي واحد إلا على سبيل الندرة، والحال أنّ الإجماع مطلوب فيه إجماع كلّ المجتهدين دون استثناء، فإذا ما عارض واحد منهم سقط الإجماع فلم يعد مصدرًا للتشريع؟

والجواب على ذلك أنّ اجتماع الكلمة الذي كان عليه الصحابة عُدّ إجماعًا ولم يكن أحيانًا شاملًا لجميعهم، بل كان يشذّ عنهم أحيانًا أفراد منهم، فيعارضون الرأي الذي استقرّ عليه الأكثرون، وذلك مثل مخالفة علي بن أبي طالب وسعد بن عبادة لحكم تولية أبي بكر الصدّيق، ﷺ أجمعين، ومخالفة بعض الأفراد لحكم محاربة أهل الردّة، ومخالفة ابن مسعود لحكم إحراق المصاحف، للإبقاء على مصحف عثمان وحده، كما أنّ بعض الأصوليين ارتأوا أنّ مخالفة الواحد والاثنين لرأي المجتهدين لا يسقط الإجماع بل يبقى قائمًا كأصل لشرعية الحكم.

وربما قيل: إنّ الإجماع هو إجماع المجتهدين في الأمّة الإسلامية بأكملها وليس إجماع ممثلي الشعب في قُطْر من الأقطار. والجواب على ذلك أنّ إجماع أهل القطر الواحد معتبر في ما يتعلّق بالأحكام الخاصّة بذلك القُطْر، بل قد يكون معتبرًا في ما يتعلّق بالأحكام العامّة للمسلمين كافّة، واعتماد الإمام مالك «عَمَلَ أهلِ المدينة» مصدرًا من مصادر التّشريع يندرج ضمن هذا الإطار.

ومع هذه الأجوبة فإنّ الإشكالات المتعلقة بهذا الموضوع لا تحسم بيسر؛ ذلك لأنّ الحياة الإسلامية غاب عنها طويلًا التشريع الإسلامي وفق أصوله المعهودة، وما بقي من ذلك التّشريع كثيرًا ما يكون في واد، وما تجري به الحياة وفق القوانين الوضعية في واد آخر، والعودة إلى الوضع الطبيعي الذي يكون فيه التّشريع قائمًا على أصوله، ومنها أصل الإجماع، يتطلّب فسحة زمنية من الوقت حتى يقتنع به الناس ويألفوه، كما يتطلّب لكي يبلغ درجة النضج والإحكام جهودًا متضافرة من قِبل أهل العزم الحاملين لهمّ الدِّين أن يكون موجِّهًا للحياة.

إنّ الإجماع أصل من أصول التّشريع، إذا بقي على حاله كما جاء في كتب الأصول، وكما قُيِّد بتلك القيود الثقيلة سيبقى خارج السياق التاريخي، فيكون في وادي النسيان، وتكون حياة المسلمين جارية في واد آخر؛ ولذلك فإنه ينبغي أن يقع التصرّف فيه بما تسمح به بيانات الوحي، وبما يدعمه من مستأنَسات في آراء العلماء وتقريراتهم فيه – ولو كانت من المرجوحات في زمنها – ليوضع بناء على ذلك في السياق الذي تعود فيه الحيوية إليه، ويعود هو إلى فاعليته المنتجة، فيواجه زحمة الابتلاءات التي تواجه المسلمين في حياتهم الحديثة.

تولّي المناصب المختلطة بالحرام

في ضوء النظر المقاصدي

أحمد الريسوني[1]

المراد بالنظر المقاصدي هو النظر المستحضِر المُراعي لمقاصد الشريعة عامة، ولمقاصدها فيما هو محل البحث والنظر خاصة، مع استشراف الآثار والمآلات، والالتفات إلى مقاصد المكلفين في ذلك الموضع.

وموضوع هذه الورقة هو: «النظر المقاصدي في حكم تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة حين تكون ممتزجة وملوثة بالفساد والحرام»، فيكون من يتولى عليها ملزمًا بالتعامل والتعايش مع ما تشتمل عليه أعمال المنصب وتوابعُه من محرمات ومفاسد ومنكَرات.

وذلك أن بعض المتدينين وذوي الاستقامة والنزاهة، قد تسند إليهم، أو تعرض عليهم، أو تتاح أمامهم، مناصب ووظائف سياسية وإدارية ومالية من هذا القبيل – كوزير ووكيل وزارة ورئيس ومدير... – فيتحيرون: هل يتقدمون إليها، أو يفرون بدينهم ونظافة ذمتهم منها؟

---

(١) أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة – المغرب.

من أمثلة ذلك:

- تسيير مؤسسات سياحية أو إعلامية أو فنية تعج بالمحرمات التي يلاقيها ويتعامل معها كل من يدخل هذا المجال؛ كالعُرْي والتبرُّج الاستعراضي، وشرب الخمر في المجالس والحفلات، والاختلاط الماجن وما يتبعه من علاقات، وكترويج فكر إباحي أو لاديني.

- إدارة أموال وممتلكات ومؤسسات عمومية يكثر فيها السلب والنهب والتبذير، وربما حتى الإنفاق في بعض المحرمات الأصلية.

- المناصب القضائية، بما يجري فيها وتحتها من فساد عريض وظلم أكيد، وبما أصبح فيها من قوانين وضعية مخالفة للشريعة.

مناصب الإدارات الحكومية التي من بين صلاحياتها منحُ رخص بيع الخمر أو إنتاجِه أو استيراده، والقيامُ بالمراقبة القانونية للنشاط الصناعي والتجاري في هذا المجال.

- ومثلها الإدارات المكلفة والمشرفة على إنتاج التبغ (الدخان) واستيراده وبيعه، مع العلم أن الإجماع الفقهي قد انعقد في هذا العصر على تحريم تعاطيه، ومن ثم تحريم كل ما يخدمه.

- الإدارات المكلفة بالإشراف على فتح الفنادق وتسييرها، وفي معظم البلدان الإسلامية وغيرها، نجد أن الفنادق قد أصبحت ميدانًا لرواج الخمور والمخدرات، والممارسات الجنسية المحرمة، وألعاب القمار، والمسابح المختلطة بين العراة نساء ورجالًا.

- المؤسسات المالية والاقتصادية التي أصبحت مكبَّلة ومطوقة بالمعاملات الربوية (بنوك وشركات ومؤسسات مالية حكومية).

التفريق بين الدواعي الخاصة والدواعي العامة:

تولي المناصب والوظائف في مثل هذه المؤسسات وفي مثل هذه الحالات، قد يكون اختيارًا فرديًّا لغرض خاص، وقد يكون لهدف إصلاحي ومصلحة عامة.

فأما الحالات الفردية الخاصة، فينظر الفقهاء في حكمها من ثلاث زوايا:

١ – من زاوية التحريم الأصلي لكل ما فيه محرم، ومن خلال قاعدة «إذا اجتمع الحلال والحرام غلِّب الحرام».

٢ – من زاوية حجمِ الحرام ونسبتِه إلى ما هو مشروع ومباح، فيُتغاضى عن قليل الحرام ويُرجَّح حكم الإباحة، بناء على قاعدة «اليسير مغتفر»، وإلا فالحكم باقٍ على التحريم.

٣ – من زاوية الترخيص ورفع الحرج، إذا ما تحققت الضرورة أو الحاجة الملحّة. فالضرورات تبيح المحظورات، والحاجة الملحّة الممتدة، تُنَزَّلُ منزلة الضرورة.

وهذه الحالات الفردية الخاصة ليست هي موضوع هذا البحث، وإنما ذكرتها للتمييز بينها وبين ما نحن بصدده، بسبب اندراجها في عنوان البحث وصلتها به، وأيضًا لاستحضار بعض القواعد المعتمدة فيها؛ لكونها جارية – من باب أولى – في موضوعنا.

وأما موضوعنا فهو: «تولي المناصب والوظائف المذكورة لغرض إصلاحي مصلحي».

وأعني بذلك الحالات التي يكون فيها الداعي لتولي هذه المناصب والوظائف، هو إصلاحها وخدمة المصلحة العامة من خلالها.

– فأما داعي الإصلاح، فمعناه أن مَن يتولى المنصبَ يكون قاصدًا إلى الإصلاح، وعازمًا على تغيير المنكر أو تقليصه ما أمكن، وتنمية الصلاح والنفع ما أمكن، وليس مجرد طالب للمنصب، لمصلحته وحظوظ نفسه.

– وهذا يعني أيضًا: أن المنصب فيه مصلحة عامة في جملته، ولا يتعلق بما هو حرام من أصله[١]، وإنما يتعلق بما أصله المشروعية والصلاح والنفع، لكن واكَبَه أو دبَّ إليه الفساد والحرام.

– وأما المصلحة العامة، فالمراد بها المصلحة المطلوبة شرعًا، العائدة بالنفع الديني أو الدنيوي على عموم الناس.

الإصلاح المنشود بين القابلية للتحقق والتحقيق الفعلي:

على أن الدخول والاستمرار في تولي مثل هذه المناصب يتطلب – إلى ما سبق – مراعاة ثلاثة شروط أخرى، هي:

١ – أن يكون من سيتولاها، يراه غيره – من ذوي الخبرة والصدق – مناسبًا وأهلًا لها، ويدعونه لتوليها أو البقاء فيها. أما إن كان وحده من رأى ذلك وقدره، فهذا لا عبرة به. وحتى على تحسين الظن بتقديره وقصده، فذلك غير كافٍ للدخول في عمل ممزوج بالمناكر محفوف بالمخاطر مفتوح على المزالق. قال الإمام مالك رحمه الله: «لا خير فيمن يرى نفسه أهلًا لشيء لا يراه الناس له أهلا»[٢].

٢ – أن يكون الإصلاح المنشود متوقعًا قابلًا للتحقق، بحسب شروط التولي وظروفه، وليس مجرد تمنيات وهواجس نفس. والنوايا الحسنة، إذا أعوزتها المؤشرات

---

(١) مثال إدارة مصنع لخمر، أو للسجائر، أو مؤسسة متخصصة في تصديرهما أو استيرادهما، أو مؤسسة ربوية خالصة (إذا كانت كل معاملاتها أو معظمها ربوية)، أو العمل مع مخابرات العدو، أو في تعذيب المعتقلين، أو في جيش احتلال أو عدوان... فمثل هذه الأعمال حرام مطلقًا، ولا يجوز الدخول فيها تحت أي ذريعة.

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ١٤/١ – ١٥.

والضمانات، لا تسمح وحدها بالإقدام على مجازفات لا تبشر بخير متوقع بوضوح، ولا ينبغي إدخال ذوي الاستقامة إلى دوامة الفتنة وطاحونة الفساد، بدون ضمانات وتوقعات جدّية تسمح بذلك.

٣- بعد الدخول، لا بد - للاستمرار في المنصب - أن يظهر مع مرور الوقت تحقق فعلي لما كان مأمولًا ومتوقعًا من جلب للصلاح ودرء للفساد. لأن المتوقَّع، ولو بدا ممكن التحقق قبل الدخول فيه، قد يظهر بعد التجربة أنه متعذر أو بعيد المنال وغير مضمون. فلا بد إذًا - لأجل الاستمرار - أن يظهر ويتأكد أنَّ تحقق الغرض المنشود يمضي في طريقه، وأنه يقطع خطوة بعد أخرى، على منهج عمر بن عبد العزيز ﷺ، الذي شرحه لولده عبد الملك بقوله: «يا بني... أوَ ما ترضى أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة، ويحيي فيه سُنة، حتى يحكم الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الحاكمين؟». فهو رائد منهج التدرج والتأني في الإصلاح، ولكنه كان لا يمضي عليه يوم إلا وهو يخطو خطوة وينجز شيئًا.

وبناء على ما تقدم: فالذي أقول به في شأن تولي المناصب المذكورة، على هذه الأوصاف والشروط، هو المشروعية والجواز، بل إن ذلك قد يتعدى مستوى الترخيص والإباحة، إلى مستوى العزيمة والوجوب.

والأدلة على ذلك ما يلي:

١ - أن رسالة الأنبياء كافة هي الإصلاح قدر المستطاع، كما قال شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]. فمن تولى منصِباً على نحو ما وصفتُ، وكانت غايته وحصيلته صلاحًا للأحوال ظاهرًا، ونفعًا للعباد غالبًا، فهو لم يَعْدُ منهجَ الأنبياء ولم يَحِدْ عنه.

٢- اتفاق العلماء على أن مجمل مقاصد الشرائع المنزلة إنما هو: جلب المصالح وتكثيرُها، ودرءُ المفاسد وتقليلُها. وهو عين ما نحن فيه.

٣- قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة:

- ومنها أن عامة ما في الدنيا من مصالح ومفاسد متداخلة مختلطة؛ فما من مصلحة إلا وفي ثناياها أو أطرافها مفسدة ما، «والمصالح الخالصة عزيزة الوجود»، كما قال عز الدين بن عبد السلام[1]. ومن أراد أن تصفو له المصالح المنشودة عنده، فما أطول ما سينتظر، وما أقل ما سيجني، إن جنى شيئًا مما يريد.

- ومنها: أن المصلحتين إذا تعارضتا ولم يمكن الجمع بينهما، وكذلك المفسدتان إذا لم يمكن درؤهما معًا، وكذلك إذا تعارض جلْب مصلحة مع درء مفسدة... فإن الاعتبار - في كل هذه الحالات - يكون لما هو أعظم وأخطر منها، ولو بتفويت المصلحة الأقل، أو ارتكاب المفسدة الأخف. قال الإمام عز الدين بن عبد السلام: «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد: فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلْنا ذلك امتثالًا لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصّلْنا المصلحة مع التزام المفسدة»[2].

- ومنها: أن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، وهو ما نحن فيه، حيث يتقدم للمنصب من يتقدم خدمة للمصالح العامة وتضحية منه في سبيلها، لا لمصلحة نفسه. ثم إن المصلحة العامة، ولو لم تكن في مرتبة الضرورة، تُنزَّل منزلة الضرورة الخاصة،

---

(١) العز بن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/٥.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/١١٠.

ولذلك فهي تبيح المحظورات متى كانت أقلَّ منها وزنًا وأثرًا. قال ابن عبد السلام: «المصلحة العامة كالضرورة الخاصة»[١]. فمن هذا الاعتبار أيضًا، تُغتفر بعض المحرمات غير المقصودة، إذا كان لا بد منها للوصول إلى إقامة المصالح العامة. علمًا بأن هذه المحرمات العرضية، يجب أن تكون هدفًا للتحاشي والتقليص ما أمكن.

٤ – إن الفساد المخالط للمباحات والمصالح العامة، إذا أصبح متمكنًا مستشريًا، فلا سبيل إلى إزالته إلا باقتحامه ومدافعته شيئًا فشيئًا، على قاعدة ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٢٣]. وبدون هذا لا يبقى إلا التسليم به وتركُه يتجذر ويتجبر.

٥ – معلوم أن المؤسساتِ والمرافقَ العامةَ إذا فسدت، لا يبقى فسادها منحصرًا فيها، بل يتعداها، فتصبح مصدر إفساد لعموم المجتمع. والعكس بالعكس. ففسادها مُتعدٍّ وصلاحها متعد. ومن هنا تتضاعف أهمية العمل على انتشالها ومعالجتها واستئصال أورامها، ويصبح ذلك مطلبًا شرعيًا وشعبيًا. وأما اجتناب الصالحين والمصلحين لتولي مثل هذه المناصب العامة، والإفتاءُ لهم بذلك، فيجعلان إصلاحها ميئوسًا منه، ويجعلها لا تزداد – على مر الأيام – إلا فسادًا. بينما توليهم لها يقلل من حجم الفساد ويردعه، وينمي فيها الصلاح ويشجع عليه.

٦ – إن مَن يتولى مَرفقًا من هذا النوع، ويقوم بما هو مستطاع له من تقليص مستمر لفساده وضرره، وتوسيع متزايد لمنافعه وإيجابياته، يكون مصلحًا ومحسنًا. فهو مأجور على ما يقصده وما يحققه من ذلك. وأما ما يقع تحت يده وفي دائرة منصبه، من

(١) العز بن عبد السلام قواعد الأحكام: ١٨٨/١.

فساد لا يقصده هو ولا يرضاه، مما لم يستطع الوصول إلى تغييره، فهو في ذلك معذور. بل يكون أيضًا مأجورًا إذا كان منكرًا له بقلبه، ولم يألُ جهدًا في سبيل تغييره.

٧- إن من يتسم بالصلاح والنزاهة والجدية، إذا ما تولى الرئاسة والقيادة في أي مؤسسة، فإن مجرد مكانته ورئاسته تلك، تشيع جوًّا مشجعًا على الصلاح والاستقامة في سلوك العاملين تحت إمرته.

تولي القضاء والمناصب القضائية نموذجًا:

أخصص هذه الفقرة لمسألة تولي لقضاء والمناصب القضائية؛ لأن هذا المجال كان دومًا هو الأكثر حرجًا على المتدينين في دينهم. وأما في عصرنا هذا فقد أصبح الأمر فيه أعسر وأخطر، خاصة مع طروء «**قضية القوانين الوضعية والحكم بغير ما أنزل الله**». ولذلك فتمهيد الطريق لمعالجة مسألة الدخول في المناصب القضائية، يجعل غيرها من المناصب الحرجة أوضح للناظرين وأيسر على السالكين.

كثيرًا ما نقف في تراجم علمائنا الأفاضل على تَمَنُّعهم وهروبهم من تولي المناصب المغرية للنفوس وشهواتها، وخاصة منها منصب القضاء. فكم من عالم اعتذر، وكم من عالم رفض حتى أوذي في ذلك، وكم من عالم حلف أنه لا يصلح ليتركوه، وكم من واحد تنصَّل وألقى بالمنصب لسواه، وكم من عالم اختفى أو هاجر لكي لا يُحرجوه ويُلزموه... وفي هذا يقول القاضي برهان الدين بن فرحون: «قال بعض الأئمة: وشعار المتقين البعدُ عن هذا والهربُ منه. وقد ركب جماعة ممن يقتدى بهم من الأئمة المشاقَّ في التباعد عن هذا، وصبروا على الأذى في الامتناع منه»[1].

---

(١) ابن فرحون، تبصرة الحكام:١/١٤.

ولعل أول من سلك هذا المسلك من علماء الإسلام، هو التابعي الكبير أبو قِلابة[١]، وهو القائل: «مثل القاضي العالم كالسابح في البحر، فكم عسى أن يسبح حتى يغرق».

قال ابن فرحون: «وكان رحمه الله قد دعي للقضاء فهرب إلى مصر، فلقيه هناك أيوب[٢]، فأشار عليه بالترغيب في العودة وتولي المنصب، قائلاً له: لو ثبتَّ لنلت أجرًا عظيمًا. فرد عليه أبو قلابة: الغريق في البحر إلى متى يسبح؟»[٣].

وأما قوله[٤]: «وما وَلِيَ سحنون[٥] القضاءَ حتى تخوف على نفسه، ورأى أنه تعين عليه. فكلام أبي قلابة هذا ومن تقدمه، وما أشبه ذلك من التهديد والتخويف، إنما هو في حق من علم من نفسه الضعف وعدمَ الاستقلال بما يجب عليه، وكذلك من رأى نفسه أهلًا لذلك المنصب والناس لا يرونه أهلًا لذلك، وقد قال مالك رحمه الله: لا خير فيمن يرى نفسه أهلًا لشيء لا يراه الناس له أهلًا. والمراد بالناس العلماء، فهروب من كان بهذه الصفة عن القضاء واجب وطلبه سلامةَ نفسه أمر لازم»، فليس على إطلاقه، بل ثبت الامتناع والتهرب والاستقالة، من علماءَ وقضاةٍ مشهودٍ لهم بالكفاءة والرسوخ والأفضلية في العلم والدين. وإنما كانوا يحتاطون لأنفسهم ويؤثرون السلامة في دينهم، ويتحاشون القيل والقال.

---

(١) هُوَ عبد الله بن زيد الجرّمي البصريُّ، كان من أعيان التابعين. توفي مطلع القرن الثاني للهجرة.

(٢) هو أيوب السَّختياني البصري، سيد فقهاء التابعين، توفي سنة ١٣١هـ.

(٣) التبصرة: ١/١٤ – ١٥.

(٤) أي ابن فرحون.

(٥) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، الملقب بسحنون: قاض، فقيه، انتهت إليه رياسة العلم في المغرب. كان زاهدًا لا يهاب سلطانًا في حق يقوله. أصله شامي، من حمص، ومولده في القيروان. ولي القضاء بها سنة ٢٣٤ هـ واستمر إلى أن مات. الأعلام للزركلي: ٥/٤.

وقد جاء - على سبيل المثال - في ترجمة العلامة اليمني عبد الله بن أحمد بلمَخْرَمة، أن علي ابن طاهر - أول ملوك اليمن من بني طاهر - كان «كثير التعظيم له والاغتباط به والامتثال لأمره والانقياد له والتأدب معه، ولم يزل به حتى ولّاه القضاء على كره منه، بعد أن شرط عليه شروطًا وفّى له بها. فباشر الوظيفة بنزاهة تامة وصدْعٍ بالحق وإقامة للعدل واجتهادٍ في إيصال الحقوق وإغلاظٍ للظلمة من الأمراء والوزراء وغيرهم، وقَمْعهم عن الظلم، وتحكيم الشرع فيهم. فمكث على ذلك نحو سنتين أو سنة ونصف، ثم هرب من البلد على حين غفلة من أهلها، وركب البحر إلى الشحر، ثم إلى بلده الهجرين، فرارًا من القضاء وحذرًا من فتنته. فعفاه السلطان منه، وعوّل عليه في الرجوع مُكَرَّمًا من غير قضاء، فرجع»[1].

وحينما اضطر الفقيه المالكي الأندلسي الكبير محمد بن يبقى بن زرب، إلى تولي القضاء، واجتمع إليه زملاؤه يهنئونه ويشكرونه، أخرج إليهم صندوقًا به ثروة عظيمة من الذهب والفضة، وأشهدهم على غناه وما عنده من أموال[2]، حتى لا يقول الناس عليه بعد أن يمارس القضاء. «قال ابن حيان: سمعت المشيخة ﷺ يقولون إنه لما ولِيَ القضاء احتبس خواصّ أصحابه المشاورين وقد جاؤوه مهنئين، فأمر غلامه فكشف عن مال عظيم في صندوق وقال يا أصحابنا، قد عرفتم ما امتحن به مَن تولى القضاء قديمًا من سوء الظِّنة، وأخشى أن أطرق الناس على عرضي. وهذا حاصلي، ورزقي هذا من الصندوق، وفي مخازني ما يفي بقيمته، وحظي من التجارة ما عرفتم، فإن فشى من مالي ما يناسب

---

(١) النور السافر عن أخبار القرن العاشر لمحيي الدين العَيْدَرُوس: ص: ٣١.

(٢) ظهرت في هذا العصر فكرة «التصريح بالممتلكات» في بداية الولاية، لمن يتولون مناصب ذات سلطة ونفوذ. وأصبحت بعض القوانين والدساتير تنص عليها وعلى إلزاميتها، ولكن فقيهنا الأندلسي سبق إليها من تلقاء نفسه، فكان أول من صرح بممتلكاته فيما نعلم.

هذه الجملة فلا لوم، وإن تباعد ذلك فقد وجب مَقْتِي. فاسألوا الله تخليصي مما نشبت فيه»[١].

وإذا كانت مواقف التمنُّع والتهرب من المناصب المغرية تبعث على الإعجاب والإجلال لأصحابها، من زاوية الزهد الورع والتعفف، فإنها تبعث على الحسرة والشفقة بالنظر إلى حاجة الأمة ومصالحها العامة. فكم خسرت الأمة بتهرب هؤلاء الأمناء الأقوياء وانسلالهم من مواقع الأمانة ومناصب المسؤولية؟ وهل يكون إيثار السلامة الشخصية أثقل في الميزان عند الله من حفظ مصالح الأمة والذود عنها؟

ولقد أنصف إمام الحرمين بمعالجته الدقيقة المتوازنة لهذه المسألة، مع العلم بأن ما يقال في مناصب القضاء يقال مثله في نظائره من المناصب والولايات.

لقد قرر الإمام الجويني أن «القيام بالقضاء بين المسلمين والانتصاف للمظلومين من الظالمين، وقطع الخصومة الناشبة بين المتلازِمَيْن من أركان الدين، والقيامُ به من أهم الفروض المنعوتة بالكفاية. ثم روى الأئمة أخبارًا في الترغيب في القيام بفصل القضاء وما فيه من مصلحة المسلمين»[٢].

ثم بين الحالات التي يجب فيها على ذوي الأهلية والصلاحية أن يتقدموا ولا يتأخروا، وأن يتحملوا ولا يعتذروا، وأن يؤثروا حاجة الأمة ومصالحها على حساباتهم التحوُّطية الخاصة بأنفسهم.

---

(١) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ١١٦/٧، وانظر: أبا الحسن النباهي المالقي المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا = تاريخ قضاة الأندلس: ص: ٧٧.

(٢) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: ٤٥٨/١٨.

قال رحمه الله تعالى: «التصدي للقضاء من فروض الكفايات، ولو فُرض القيام به على حقه، كان في مرتبة الجهاد في سبيل الله؛ فإن الجهاد دعوة قهرية لتأسيس الإسلام بدءًا في أقوام، والقيامُ بمصالح المسلمين ضبطٌ لما تحصّل. والأمرُ الذي يُطلب ازدياده، فضبط الحاصل منه إذا قيس بالازدياد أعظمُ الركنين، والأجرُ على قدر النَّصَب، والدرجات العلا لا تنال بالهوينات. هذا كذلك.

وموجب ما ذكرناه التعرض لهذا المنصب، ولكن يعارضه أن الاستمكان من مناصب الولايات يورط النفوس الزكية في الورطات، ويستخرج منها خفايا البليات، حتى كأنها على سكونها في الطيِّ ما لم تُنْشَر، ومن العصمة ما لا يُقَدَر، وهي تطوي على الأموال والحُكم في تصاريف الأحوال، والميلِ للصديق على العدوّ، والتشوفِ إلى أغراض الانتقام في أدراج الأحكام. والسلامةُ عن جميع هذه الخلال مُعوِزةٌ، وواحدة منها تزعزع أركان الدين.

فإذا تعارض هذان الأمران كما وصفنا، فسبيل الكلام بعد ذلك: أن الرجل إذا كان لا يصلح للأمر غيره، فإذا ولّاه الإمام ابتداءً، لم يحلَّ له الامتناع، بل تعيّن عليه التقلُّد.

ولو كان كذلك، ولم يولّه الإمام، لم يَخْلُ: إما أن يكون مشهورًا عند الإمام، وإما أن يكون خاملَ الذكر، فإن كان خاملَ الذكر، ولم يصلح للأمر غيره، فحق عليه أن يُشهر أمرَ نفسه، ويبيّن محلَّه من الصلاح للأمر، ولو مسَّتِ الحاجة إلى الطلب، تعيّن عليه الطلب؛ فإنه لا يصلح غيره، وقد تعين عليه، وفروض الأعيان لا تسقط باستشعارٍ يتعلق بالعواقب والمغيَّبات، بل حكم الله أن يتصدى لما تعين عليه، ثم حق عليه أن يراقب الله فيما

له وعليه. وهذا كأحكام الإسلام، فالخلق منها على خطر، ولكنهم مدعوّون إلى المراشد مزجورون عن نقائضها، وكلٌّ ميسّر لما خلق له»[1].

تولي القضاء في ظل قوانين مخالفة للشريعة:

رأينا أن النفور والتملّص من تولي المناصب القضائية قديم في تاريخنا، عريق في تراثنا، وخاصة في أوساط العلماء الصالحين الورعين. وكانت الأسباب التي تدفع هؤلاء العلماء إلى التهرب والتملُّص من القضاء، لا تعدو ثلاثة هي:

١ - الخوف من الوقوع في الظلم، سواء بمحاباة أو تقصير أو خضوع لضغط من ذوي النفوذ والسلطان...

٢ - الخوف من فتنة الدنيا والانجرار وراءها.

٣ - الخوف من التهم وتقوُّلات الناس.

أما في عصرنا هذا فقد دخل في المجال القضائي عنصر جديد زاده تعقيدًا وسوءًا وتنفيرًا، وهو أن معظم الدول الإسلامية، ومنذ الغزو الاستعماري الأوروبي لها، أصبحت تعمل بقوانين مأخوذة أو مقتبَسة من قوانين المستعمِر. وهي قوانين فيها من المخالفات للشريعة ما لا يخفى. وأصبح القضاة مُلزَمينَ بالحكم بها، أي الحكم بغير ما أنزل الله. وهي طامة من الطوامّ عند المسلم.

---

(١) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: ٤٦٢/١٨.

فلهذا السبب أساسًا، صار عامة المتدينين اليوم يُعرضون عن الذهاب إلى القضاء ومناصبه، ويعتبرون حرمة ذلك من القواطع البدهية؛ لما في ذلك من آيات بينة وفتاوٍ صريحة.

فهل الأمر بهذا العموم والإطلاق والإغلاق؟ وهل العمل بالقوانين الوضعية لا وجه له ولا مكان له، وليس له من حكم في الشريعة سوى كونه كفرًا أو ظلمًا أو فسقًا أُهِلَّ لغير الله به، أي التحريم على كل حال؟

أولًا: كاتب هذه السطور يؤمن ويعتقد أن تشريعاتِنا وقوانينَنا كلها يجب أن تستمد وتبنى على مصادرنا وقواعدنا الشرعية، التي ترجع كلها إلى الكتاب والسنة ومقاصدهما. وفي ضوء هذه المصادر والقواعد والمقاصد، تتم الاستفادة من الأنظمة والقوانين والتجارب التشريعية عند الأمم الأخرى.

ثانيًا: القوانين المعمول بها اليوم، في المحاكم وغيرها، قد اتسعت وتشعبت وتخصصت بدرجة كبيرة جدًّا. وأصبحت فروع القانون وأصناف القوانين تعد بالعشرات، أذكر منها – على سبيل المثال – الفروع والمجالات الآتية: القوانين المدنية، القوانين الجنائية، القانون الدستوري، قوانين الإدارة، قوانين الانتخابات، الأسرة، المالية العامة، الضرائب والجمارك، التجارة والشركات، البنوك والبورصات، التأمين، الاستثمارات، العقار والتعمير والسكن، الملكية الفكرية والصناعية، النقل والسير برًّا وبحرًا وجوًّا، الجنسية، الصحافة والإعلام، الشغل، الحريات العامة، حفظ البيئة والثروات الطبيعية، الصيد البري والبحري...

ثالثًا: هذه القوانين المعمول بها اليوم في الأقطار الإسلامية، يدخل معظمُ مجالاتها وموادها في نطاق ما لا نص فيه من الشريعة، ولو عرضنا تلك القوانين على أصول الشريعة وقواعدها لوجدنا أكثرها مما يمكن اعتباره بمثابة اجتهاداتٍ من الاجتهادات الممكنة في الفقه الإسلامي.

رابعًا: كثير من الفروع القانونية قائمة برمتها ومن أساسها على مجرد تحرّي العدل والمصلحة. ولا شك أن العدل والمصلحة من أكبر الأصول التشريعية الإسلامية.

خامسًا: التعارض والتنافي بين أحكام هذه القوانين وأحكام الشريعة، ليس تامًا ولا كبيرًا، بل هو محدود معدود. وأهمه يتركز في المجال الجنائي.

وحتى في هذا المجال (الجنائي)، نجد أن العقوبات الشرعية المنصوصة قليلة جدًا، وتعد على أصابع اليد. وما سواها يدخل في باب التعازير التي يرجع تقديرها إلى الولاة والقضاة. وبناء عليه فئات العقوبات الواردة في القوانين الجنائية وغيرها، تعتبر من باب العقوبات التعزيرية التي لا إشكال فيها.

ومعلوم أيضًا أن العقوبات الشرعية المنصوصة إذا لم تستوف شروطها الموضوعية والإثباتية، قد تتحول إلى عقوبات تعزيرية، يمكن أن يُقضى فيها بما هو منصوص في القانون ولا حرج. لأننا ندرأ الحدود بالشبهات ولا نقيم الحدود بالشبهات، والشارع متشوف إلى درء الحدود ما وُجد إلى ذلك سبيل. فمثلًا: السرقة بين الشركاء، والسرقة غير المكتملة، والسرقة التي في ثبوتها شبهة وتردد، وكذلك تهمة الزنا المشهود عليها بشاهدين، أو ثلاثة شهود عدول، أو حتى أربعة شهود ممن لم يطمئن القاضي لشهادتهم ولم تعطه الجزم بالتهمة، وكذلك تهمة الزنا التي لم يثبت منها الخلوة إلا والمضاجعة من دون ثبوت وطء... فهذه الحالات وأمثالها تؤول إلى التعزير والتقدير القضائي، وفق القوانين المعتمدة في شأنها. ولا يكون في ذلك أي مخالفة للشريعة.

سادسًا: المناصب القضائية اليوم أصبحت متعددة متنوعة متخصصة، فالقضاة متخصصون كل في مجاله: قضايا الأسرة، القضايا المدنية، المخالفات والحوادث المتعلقة بالسير، نزاعات الشغل والتشغيل... بل هناك اليوم حتى المحاكم المتخصصة على هذا النحو.

ثم هناك قضاة النيابة العامة والتحقيق والادعاء. وهؤلاء لا يصدرون أحكامًا، بل يقومون بأعمال تمهيدية مساعدة لقضاة الحكم. وهناك رئاسة المحاكم وأقسام النيابة العامة، وهي مناصب إدارية بالدرجة الأولى.

ومن هذا الباب أيضًا منصب وزير العدل، ذو الاختصاصات السياسية والإدارية والمالية لقطاع العدل، ومعه كل المناصب المركزية في وزارة العدل.

ولكل هؤلاء – من قضاة وغيرهم – أثر كبير في خدمة العدل وإحقاق الحق وإزهاق الباطل، متى كانوا حريصين على ذلك مستمسكين به.

فليس من الحكمة ولا من الفقه تعميم القول بالتحريم على كل هذه الوظائف والمناصب، بحجة ما فيها من «الحكم بغير ما أنزل الله». فقد رأينا أن الحالات التي قد يجد الإنسان نفسه فيها أمام هذا الحرج، بلا مهرب ولا مخرج، تعد ضئيلة إذا قيست بما ليس كذلك. فإذا كان متولي شيء من هذه المناصب هدفه الإصلاح، وتكثير العدل والنفع، وتقليل الظلم والأذى، وكان فعلًا قادرًا على ذلك، فإن له أو عليه أن يتقدم مشكورًا مأجورًا. «والماء إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث»[1].

(١) الإشارة إلى الحديث النبوي الصحيح، عن عبد الله بن عمر قال: سمعت النبي ﷺ يُسأل عن الماء يكون بأرض الفلاة وما ينوبه من الدواب والسباع، فقال النبي ﷺ: «إذا كان الماء قدر القلتين لم يحمل الخبث». بمعنى أن ما كان نقيًا طاهرًا، وهو كثير، لا تضره النجاسة القليلة إذا خالطته.

فتاوى سابقة في هذا الباب

ومن تمام الإفادة والتوضيح لهذا الموضوع: الوقوفُ على بعض الفتاوى الصادرة في هذا الباب. وأُوردُ فيما يلي فتوى قديمة لابن تيمية، وهي تتعلق بتدبير الأموال العامة، وأخرى حديثة لمحمد رشيد رضا، وثالثة معاصرة للدكتور سعود الفنيسان. وهما تتعلقان بتولي مناصب قضائية في ظل القوانين الوضعية.

أولا: فتوى الإمام ابن تيمية:

«سئل الشيخ – قدس الله روحه – عن رجل متولٍّ ولاياتٍ ومُقْطَعٍ إقطاعات، وعليها من الكُلَف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يُسقط الظلم كله ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأُقطِعَها غيرُه ووُلِّيَ غيرُه فإن الظلم لا يُترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه فيُسقط النصفَ، والنصفُ الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها، وهو عاجز عن ذلك لا يمكنه ردُّها، فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعِه، وقد عُرفت نيتُه واجتهاده وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه؟ أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية والإقطاع؟ وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم، بل يبقى ويزداد؟ فهل يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع كما ذُكر؟ وهل عليه إثم في هذا الفعل أم لا؟ وإذا لم يكن عليه إثم فهل يطالب على ذلك أم لا؟ وأيُّ الأمرين خير له: أن يستمر مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادة؟ وإذا كانت الرعية تختار بقاء يده لما لها في ذلك من المنفعة به ورفع ما رفعه من الظلم، فهلِ الأَولى له أن يوافق الرعية أم يرفع يده والرعية تكره ذلك، لعلمها أن الظلم يبقى ويزداد برفع يده؟

فأجاب: الحمد لله. نعم إذا كان مجتهدًا في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايتُه خير وأصلحُ للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره كما قد ذُكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه، إذا لم يشتغل – إذا تركه – بما هو أفضل منه.

وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيرُه قادرًا عليه، فنشرُ العدل بحسب الإمكان، ورفعُ الظلم بحسب الإمكان، فرض على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك، إذا لم يقم غيره في ذلك مقامَه، ولا يطالَب – والحالة هذه – بما يعجز عنه من رفع الظلم...

والمُقْطَع الذي يفعل هذا الخير ويرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم ويدفع شر الشَّرَّيْنِ بأخذ بعض ما يُطلب منه فيما لا يمكنه رفعه، هو محسن إلى المسلمين غيرُ ظالم لهم، يثاب ولا إثم عليه فيما يأخذه،على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة، إذا كان مجتهدًا في العدل والإحسان بحسب الإمكان.

وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعاملِ في المضاربة والشريكِ وغيرِ هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة، إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعضٍ من أموالهم للقاهر الظالم، فإنه محسن في ذلك غير مسيء...

والذي يَنْهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل، لو قَبل الناسُ منه[1]، تَضَاعَف الظلم والفساد عليهم. فهو بمنزلة من كانوا في طريقٍ وخرج عليهم قُطَّاع الطريق، فإن لم يُرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحلُّ لكم أن تعطوا لهؤلاء

---

(١) أي: لو قبلوا قوله وعملوا به...

شيئًا من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وقُتلوا مع ذلك. فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلًا أن تأتي به الشرائع. فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان...»[1].

ثانيًا: فتوى العلامة محمد رشيد رضا:

قال رحمه الله: «وقد كان مولوي نور الدين مفتي بنجاب من الهند، سأل شيخنا الأستاذ الإمام - رحمه الله تعالى - عن أسئلة، منها مسألة الحكم بالقوانين الإنكليزية، فحولها إلي الأستاذ لأجيب عنها، كما كان يفعل في أمثالها أحيانًا، وهذا نص جوابي عن مسألة الحكم بالقوانين الإنكليزية في الهند، وهو الفتوى الـ ٧٧ من فتاوى المجلد السابع من المنار».

(الحكم بالقوانين الإنكليزية في الهند).

(س ٧٧) ومنه: أيجوز للمسلم المستخدَم عند الإنكليز الحكمُ بالقوانين الإنكليزية، وفيها الحكم بغير ما أنزل الله؟

(ج) : إن هذا السؤال يتضمن مسائل من أكبر مشكلات هذا العصر؛ كحكم المؤلفين للقوانين وواضعيها لحكوماتهم، وحكم الحاكمين بها، والفَرقِ بين دار الحرب ودار الإسلام فيها. وإننا نرى كثيرين من المسلمين المتدينين يعتقدون أن قضاة المحاكم الأهلية الذين يحكمون بالقانون كفار؛ أخذًا بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٣٠/ ٣٥٦-٣٥٩.

﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. ويستلزم الحكمُ بتكفير القاضي الحاكمِ بالقانون تكفيرَ الأمراء والسلاطين الواضعين للقوانين؛ فإنهم وإن لم يكونوا أَلَّفوها بمعارفهم، فإنها وضعت بإذنهم، وهم الذين يولون الحكام ليحكموا بها، ويقول الحاكم مِن هؤلاء: أحكُمُ باسم الأمير فلان؛ لأنني نائب عنه بإذنه، ويطلقون على الأمير لفظ (الشارع).

أما ظاهر الآية فلم يقل به أحد من أئمة الفقه المشهورين، بل لم يقل به أحد قط، فإن ظاهرها يتناول من لم يحكم بما أنزل الله مطلقًا؛ سواء حكم بغير ما أنزل الله تعالى أم لا، وهذا لا يكفره أحد من المسلمين، حتى الخوارج الذين يكفرون الفسّاق بالمعاصي، ومنها الحكم بغير ما أنزل الله.

واختلف أهل السنة في الآية، فذهب بعضهم إلى أنها خاصة باليهود، وهو ما رواه سعيد ابن منصور[١] وأبو الشيخ وابن مردوَيْه عن ابن عباس، قال: إنما أنزل الله ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] في اليهود خاصة.

وأخرج ابن جرير[٢] عن أبي صالح قال: «الثلاث الآيات التي في المائدة ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ إلخ»، ليس في أهل الإسلام منها شيء، هي في الكفار. وذهب بعضهم إلى أن الآية الأولى التي فيها الحكم بالكفر للمسلمين، والثانية التي فيها الحكم بالظلم لليهود، والثالثة التي فيها الحكم بالفسق للنصارى، وهو ظاهر السياق. وذهب آخرون إلى

---

(١) سنن سعيد بن منصور، التفسير ١٤٨٥/٤ (٧٥٠). وعزاه السيوطي في الدر المنثور ٨٧/٣ لابن مردويه وأبي الشيخ الأصبهاني.

(٢) تفسير الطبري ٣٤٦/١٠.

العموم فيها كلها، ويؤيده قول حذيفة لمن قال إنها كلها في بني إسرائيل: نِعْمَ الإخوةُ لكم بنو إسرائيل؛ أن كان لكم كل حلوة ولهم كل مرة، كلا والله لتسلكن طريقهم قدَّ الشراك. رواه ابن جرير[١]، والحاكم، وصححه[٢].

وأولَ هذا الفريقُ الآيةَ بتأويلين؛ فذهب بعضهم إلى أن «الكفار» هنا ورد بمعناه اللغوي للتغليظ لا معناه الشرعي الذي هو الخروج من الملة، واستدلوا بما رواه ابن المنذر[٣]، والحاكم[٤] وصححه، والبيهقي في «السنن»[٥]، عن ابن عباس ﵄ أنه قال في الكفر الواقع في إحدى الآيات الثلاث: إنه ليس بالكفر الذي تذهبون إليه، إنه ليس كفرًا ينقل عن الملة، كفر دون كفر.

وذهب بعضهم إلى أن الكفر مشروط بشرط معروف من القواعد العامة، وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله منكرًا له أو راغبًا عنه لاعتقاده بأنه ظلم، مع علمه بأنه حكم الله، أو نحو ذلك مما لا يجامع الإيمانَ والإذعان...

ولعمري إن الشبهة في الأمراء الواضعين للقوانين أشد، والجواب عنهم أعسر، وهذا التأويل في حقهم لا يظهر، وإن العقل ليعسر عليه أن يتصور أن مؤمنًا مذعنًا لدين الله يعتقد أن كتابه يفرض عليه حكمًا، ثم هو يغيره باختياره، ويستبدل به حكمًا آخر بإرادته، إعراضًا عنه، وتفضيلًا لغيره عليه، ويعتد مع ذلك بإيمانه وإسلامه. والظاهر أن الواجب على المسلمين في مثل هذه الحال مع مثل هذا الحاكم، أن يلزموه بإبطال ما وضعه مخالفًا

(١) تفسير الطبري ٣٤٨/١٠، ٣٥٠.

(٢) المستدرك ٣٤٢/٢.

(٣) عزاه إليه السيوطي في الدر المنثور ٧٣/٣، ٧٤.

(٤) المستدرك ٣٤٢/٢.

(٥) السنن الكبرى ٣٨/٨، ٣٤٩/١٠.

لحكم الله، ولا يكتفوا بعدم مساعدته عليه، ومشايعته فيه، فإن لم يقدروا فالدار لا تعتبر دار إسلام فيما يظهر، وللأحكام فيها حكم آخر، وهاهنا يجيء سؤال السائل. وقبل الجواب عنه لا بد من ذكر مسألة يشتبه الصواب فيها على كثير من المسلمين، وهي: إذا غلب العدو على بعض بلاد المسلمين، وامتنعت عليهم الهجرة؛ فهل الصواب أن يتركوا له جميع الأحكام، ولا يتولوا له عملا أم لا؟

يظن بعض الناس أن العمل للكافر لا يحل بحال، والظاهر لنا أن المسلم الذي يعتقد أنه لا ينبغي أن يحكم المسلمَ إلا المسلمُ، وأنَّ جميع الأحكام يجب أن تكون موافقة لشريعته، وقائمة على أصولها العادلة، ينبغي له أن يسعى في كل مكان بإقامة ما يستطيع إقامتَه من هذه الأحكام، وأن يحول دون تحكم غير المسلمين بالمسلمين بقدر الإمكان. وبهذا القصد يجوز له، أو يجب عليه أن يقبل العمل في دار الحرب، إلا إذا علم أن عمله يضر المسلمين ولا ينفعهم، بل يكون نفعه محصورًا في غيرهم، ومعينًا للمتغلب على الإجهاز عليهم.

وإذا هو تولى لهم العمل وكلف الحكم بقوانينهم فماذا يفعل، وهو مأمور بأن يحكم بما أنزل الله؟ أقول: إن الأحكام المنزلة من الله تعالى منها ما يتعلق بالدين نفسه، كأحكام العبادات، وما في معناها كالنكاح والطلاق، وهي لا تحل مخالفتها بحال، ومنها ما يتعلق بأمر الدنيا، كالعقوبات والحدود والمعاملات المدنية، والمُنزل من الله تعالى في هذه قليل، وأكثرها موكول إلى الاجتهاد، وأهم المنزل وآكده الحدود في العقوبات - وسائر العقوبات تعزير مفوض إلى اجتهاد الحاكم - والربا في الأحكام المدنية. وقد ورد في السنة النهي عن إقامة الحدود في أرض العدو، وأجاز بعض الأئمة الربا فيها، بل مذهب أبي حنيفة أن جميع العقود الفاسدة جائزة في دار الحرب، واستدل له بمناحبة (مراهنة) أبي بكر ﷺ لأُبَي ابنِ خلف على أن الروم يغلبون الفرس في بضع سنين، وإجازةِ النبي

ﷺ ذلك، وصرحوا بعدم إقامة الحدود فيها، روي ذلك عن عمر وأبي الدرداء وحذيفة وغيرهم، وبه قال أبو حنيفة. قال في «أعلام الموقعين»: «وقد نص أحمد وإسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام، على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وذكرها أبو القاسم الخرقي في «مختصره»، فقال: لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو. وقد أُتي بُسْر بن أرطأة برجل من الغزاة قد سرق مجنة، فقال: لولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في السفر» لقطعتك. رواه أبو داود[١]. وقال أبو محمد المقدسي: وهو إجماع الصحابة. روى سعيد بن منصور في «سُننه»[٢] بإسناده عن الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس ألا يجلدوا أمير جيش ولا سرية، ولا رجلًا من المسلمين حدا، وهو غازٍ، حتى يقطع الدرب قافلًا؛ لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار. وعن أبي الدرداء مثل ذلك. ثم ذكر ترك سعد إقامة حد السكر على أبي مِحْجَن في وقعة القادسية، وذكر أنه قد يحتج به من يقول لا حَدَّ على مسلم في دار الحرب، كما يقول أبو حنيفة، ولكن علله تعليلًا آخر، ليس هذا محل ذكره، وانظر تعليل عمر تجده يصح في بلاد الحرب.

فعلم مما تقدم أن الأحكام القضائية التي أنزلها الله تعالى قليلة جدًّا، وقد علمت ما قيل في إقامتها في دار الحرب، لا سيما عند الحنفية، فإذا كانت الحدود لا تقام هناك فقد عادت أحكام العقوبات كلها إلى التعزير الذي يفوض إلى اجتهاد الحاكم، والأحكام المدنية أولى بذلك؛ لأنها اجتهادية أيضًا، والنصوص القطعية فيها عن الشارع قليلة جدًّا. وإذا رجعَتِ الأحكامُ هناك إلى الرأي والاجتهاد في تحري العدل والمصلحة، وأجزنا

---

(١) سنن أبي داود ١٤٢/٤ (٤٤٠٨).

(٢) سنن سعيد بن منصور ٢٣٥/٢ (٢٥٠٠).

للمسلم أن يكون حاكمًا عند الحربي في بلاده لأجل مصلحة المسلمين، فالذي يظهر أنه لا بأس من الحكم بقانونه لأجل منفعة المسلمين ومصلحتهم. فإن كان ذلك القانون ضارًا بالمسلمين ظالمًا لهم، فليس له أن يحكم به، ولا أن يتولى العمل لواضعه إعانة له.

وجملة القول أن دار الحرب ليست محلًا لإقامة أحكام الإسلام؛ ولذلك تجب الهجرة منها، إلا لعذر أو مصلحة للمسلمين يؤمَن معها من الفتنة في الدين. وعلى من أقام أن يخدم المسلمين بقدر طاقته، ويقوي أحكام الإسلام بقدر استطاعته، ولا وسيلة لتقوية نفوذ الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين مثل تقلُّد أعمال الحكومة، ولا سيما إذا كانت الحكومة متساهلة قريبة من العدل بين جميع الأمم والملل كالحكومة الإنكليزية، والمعروف أن قوانين هذه الدولة أقرب إلى الشريعة الإسلامية من غيرها؛ لأنها تفوض أكثر الأمور إلى اجتهاد القضاة. فمن كان أهلًا للقضاء في الإسلام وتولى القضاء في الهند بصحة قصد وحسن نية يتيسر له أن يخدم المسلمين خدمة جليلة، وظاهرٌ أن ترك أمثاله من أهل العلم والغيرة للقضاء وغيره من أعمال الحكومة،تأثمًا من العمل بقوانينها، يضيع على المسلمين معظم مصالحهم في دينهم ودنياهم، وما نُكِب المسلمون في الهند ونحوها وتأخروا عن الوثنيين إلا بسبب الحرمان من أعمال الحكومة، ولنا العبرة في ذلك بما يجري عليه الأوربيون في بلاد المسلمين؛ إذ يتوسلون بكل وسيلة إلى تقلُّد الأحكام، ومتى تقلَّدوها حافَظوا على مصالح أبناء ملَّتهم وجنسهم، حتى كان من أمرهم في بعض البلاد أن صاروا أصحاب السيادة الحقيقية فيها، وصار حكامها الأولون آلات في أيديهم.

والظاهر مع هذا كله أن قبول المسلم للعمل في الحكومة الإنكليزية في الهند – ومثلها ما هو في معناه – وحكمه بقانونها، هو رخصة تدخل في قاعدة ارتكاب أخف الضررين، إن لم يكن عزيمة يقصد بها تأييد الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين. ولك أن تعده من باب الضَرورة التي نفذ بها حكم الإمام الذي فقد أكثر شروط الإمامة،

والقاضي الذي فقد أهم شروط القضاء ونحو ذلك، لجميع حكام المسلمين في أرض الإسلام اليوم حكامُ ضرورة.

وقد علم مما تقدم أن من تقلد العمل الحربي لأجل أن يعيش براتبه فهو ليس من أهل هذه الرخصة، فضلًا عن أن يكون من أصحاب العزيمة، والله أعلم»[١].

ثالثًا: فتوى الشيخ سعود الفنيسان[٢]:

السؤال:

أنا شاب تخرجت حديثًا في كلية الحقوق، وأردت أن أحاول الالتحاق بالنيابة العامة، ولكني قد عدلت عن هذه الفكرة بسبب أن في بلدنا تم تبديل في أكثر الحدود، وأنا تركتها لله، والله على ما أقول شهيد، ولكن من فترة تكلمت مع بعض طلبة العلم الشرعي، ونصحوني بعدم العدول على أن أحاول الالتحاق بالنيابة؛ وذلك لأن النيابة لا تحكم، بل هي تحقق وتدين وتحيل للقضاء، ولكن في بعض الأحيان إذا عرض عليها موضوع ما من الجرائم وكان غير مجرَّم في القانون لا ترفع الدعوى أمام القضاء، ومن ذلك ما أخافني، مثل الزنا إذا كان بالتراضي وكانوا غير متزوجين فالقانون في بلدنا لم يجرم هذه الحالة، وأهدر الحد وحسبنا الله ونعم الوكيل. وبالرغم أن هذا نادر الحدوث، وأنا قد سألت أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بالكلية، وأنا أحسبه على خير بإذن الله، ونصحني بأن أفعل وألا نترك هذه الأماكن للنصارى والفسَقة، وأن الإثم على الحاكم وأن الشاب المسلم سوف يفعل ما بوسعه لإقامة شرع الله والعدل، وقد عرفت إن

---

(١) تفسير المنار: ٦/٣٣٥-٣٣٨.

(٢) عميد كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سابقًا.

قدر الله لي الدخول ألا أكون قاضيًا لأحكم بغير ما أنزل الله، ويمكنني البقاء في النيابة بإذن الله.

رجاءً أفيدونا بالآتي:

ما رأيكم فيما سبق؟ وهل أقدم أم لا؟

الجواب:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

أرى أن تقدم على التوظف في النيابة العامة؛ عسى الله أن ينفع بك، وعمل النيابة العامة يكاد ينحصر في التحقيق ثم الادعاء العام أمام القضاء، والتحقيق عادة يكون في أمور إجرائية وإدارية، وإن كان فيه قضاء في بعض الأحيان فباستطاعتك - وأنت المسلم الملتزم والحقوقي المتخصص - أن تُكيِّف المادة القانونية وتخرجها تخريجًا لا يخالف الشريعة - إن شاء الله - حيث القاعدة القانونية الشهيرة تقول: (العدل في ضمير القاضي لا في نص القانون)، أي إن القاضي الناجح يحكم بروح القانون ولا يقف عند نصه، وهذا معنى (الفهم) الذي أوصى به عمر بن الخطاب ﷺ القضاةَ في عهده، ولعل هذا المعنى استحضره الشهيد عبد القادر عودة (١٣٧٤هـ)، حين تولى القضاء، وكان يقول: (أنا قاض ولكني مسلم)، ووجود مواد قانونية مخالفة للشريعة الإسلامية يقع إثمًا على المشرع لها، والقاضي الحقوقي المسلم يستطيع أن يتجاوز المادة المخالفة للشرع ويحكم بغيرها مما يوافق الشريعة، أو يحمل الخصوم على الصلح أو التنازل عن الدعوى ونحو ذلك.

والعمل بالنيابة العسكرية أو الإدارية أهون وأخف مسؤولية من النيابة العامة، والعمل في هيئة الدفاع عن الدولة جائز؛ لأن أكثر أنظمة الدولة ومؤسساتها لا تخالف

الشريعة، والقليل منها عكس ذلك، والحكم دائمًا للكثير الغالب، وعملك بالقسم الأول من أقسام مجلس الدولة جائز لا غبار عليه، وهو أولى من القسمين الآخرين.

وأخيرًا: تقدم للوظيفة في النيابة العامة لأهميتها، وكونك متخصصًا في الحقوق يضاعف عليك المسؤولية في هذا المجال. والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد»[1].

---

(١) فتاوى واستشارات الإسلام اليوم: ٧٣/١٠.

سياسات المجتمع المدني

بمعايير المقاصد العامة للشريعة

إبراهيم البيومي غانم[1]

مقدمة:

هذه هي المرةُ الثالثةُ التي أبحث فيها عن كيفية ترشيد أداء مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته بمعايير المقاصد العامة للشريعة.

في المرة الأولى بحثت عن المقاصد العامة للشريعة في المجتمع المدني، وكان سؤالي الرئيس هو: في أي نوع من المجتمعات يمكن أن تصل المقاصد العامة للشريعة إلى أعلى مراحلها التطبيقية؟

وفي المرة الثانية اتجهت للبحث عن المقاصد المدنية في السياسة الشرعية، وكان السؤال الذي شغلني هو: متى نشأ مفهوم السياسة الشرعية في تاريخ المجتمع الإسلامي؟ واقترضت أن مقاصده مدنية، وبرهنت على ذلك.

أما هذه المرة فأخصصها لتحليل سياسات المجتمع المدني في ضوء نظرية المقاصد، وسؤالي الأول هو: كيف يمكن استيعاب مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته ضمن

(١) أستاذ العلوم السياسية، رئيس قسم الرأي العام - المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

منظومة المقاصد العامة للشريعة؟ أما سؤالي الثاني فهو: كيف يمكن تطوير أداء تلك المنظمات بما يسهم في تحقيق هذه المقاصد بكفاءة؟

النظرُ في واقع «المجتمع المدني ومؤسساته» في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة هو ما يدعونا إلى التساؤل مجددًا عن المقاصد العامة للشريعة في هذا المجال، ويدفعنا إلى بذل مزيد من الجهد، للوصول إلى جواب عليه ذي صفة عملية؛ ذلك لأن هذا الواقع يشير بوضوح إلى أن ما نسميه «المجتمع المدني» تتجاذبه سياسات متعارضة: ما بين سياسات استبعادية وأخرى استيعابية على المستوى الداخلي في كل مجتمع من مجتمعاتنا الإسلامية، وسياسات استدماجية وأخرى استقلالية، على مستوى العلاقة بين مجتمعاتنا الإسلامية بشكل عام، والمجتمعات الأخرى، والمجتمعات الغربية بشكل خاص.

ونحن نفترضُ أن السياسات الاستيعابية الاستقلالية هي التي تسهم في تحقيق مقاصد الشريعة، ولهذا يجب تشجيعها ودعمها سياسيًا وتشريعيًا وإعلاميًا.

وأن السياسات الاستبعادية الاستدماجية هي التي تسهم في إهدار تلك المقاصد، ولهذا يجب مواجهتها سياسيًا وتشريعيًا وإعلاميًا. ومهمتنا الرئيسية هنا هي تفصيل القول في هذا الافتراض وإقامة الأدلة عليه.

سَنُعَرِّفُ «المجتمعَ المدنيَ» في استعماله الراهن حتى نَعْرِفَهُ. وسنتناول أصول تكوين المجتمع المدني في الخبرة الإسلامية والقيم المركزية المرجعية التي يستند إليها. وفي سياق مناقشتنا لقيم المجتمع المدني بمعايير مقاصد الشريعة سنعرف أيضًا مقصودنا بالسياسات الاستيعابية والاستبعادية والاستدماجية والاستقلالية لمؤسسات المجتمع المدني ومنظماته في المجال الاجتماعي العربي الإسلامي المعاصر.

أولًا: المجتمعُ المدنيُّ ومقاصدُه العامةُ

ورد مفهوم «المجتمع المدني» بمعناه الحديث في الثقافة السياسية العربية والإسلامية قبل نحو ثلاثة عقود من الزمان تقريبًا. وانشغلت به الأوساط الفكرية والسياسية والإعلامية، وبالجدل حوله نظريًّا وعمليًا؛ وذلك سعيًا للوقوف على مضامينه التي يحتويها، ولمعرفة دلالاته التي يشير إليها على أرض الواقع الاجتماعي في هذا البلد أو ذاك، ومن ثم معرفة الدور الذي يمكن أن يسهم به في عملية الإصلاح التي تحتاجها المجتمعات الإسلامية، عربية وغير عربية، في مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالرغم من حداثة استعمال مفهوم «المجتمع المدني» في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، إلا أن المضمون الذي يشير إليه هذا المفهوم قديمٌ، بل ضارب في القدم، وجذوره ممتدة إلى عصر النبي محمد ﷺ.

وبأيسر نظر في البدايات الأولى لتكوين الأمة الإسلامية على عهد النبي ﷺ، يتضح أن أصول هذا التكوين مدنية بكل المعاني التي تحملها كلمة «مدني»، حسب ما يشير إليه جذرها اللغوي العربي؛ فكلمة «مدني» لها نفس المادة اللغوية لكلمة «ديني» تقريباً، الأمر الذي يجعل الكلمتين ذواتي وقع متقارب لدى من يسمعهما.

كلمة «الدين» في لغة العرب تشير إلى علاقة بين طرفين أحدهما «دائن»، والآخر «مدين»، فإذا وصفنا بها الطرف الأول كان قصدنا صاحب الأمر والسلطان، وإذا وصفنا بها الطرف الثاني كان قصدنا المأمور المخاطَب من السلطان، أما إذا نظرنا إلى العلاقة التي تربط بين الطرفين فإن قصدنا بكلمة «الدين» يتجه إلى المبادئ المنظِّمة لتلك العلاقة، أو الصيغة التي تعبر عنها.

وتقترب تلك المعاني لكلمة «الدين» اقترابًا كبيرًا من معاني كلمة «المدني»، وإنه لأمر ملفت للنظر غاية الإلفات أن يكون تغيير اسم «يثرب» إلى اسم «المدينة» من أوائل أعمال الرسول ﷺ بعد هجرته إليها من مكة المكرمة. وكانت الدلالة الأساسية لهذا التغيير من الناحية السياسية هي أن يثرب أضحت «مدينة» بما أضحت عليه من أمن واستقرار ورفعة لسلطة جديدة، هي سلطة الرسول ﷺ، ومن ثم فهي في تكوينها وتأسيسها الجديد وبما أصبحت عليه، مدينة إلى شرع الله الذي جاء به رسوله.

المدينة إذن لا تنشأ بلا دين، والدين لا يتحقق بدون مدينة. وكانت «المدينة المنورة» هي النموذج الأول لنشأة المدن الإسلامية وتطورها في ما بعد، وكان دستورها الأول الذي عرف باسم «صحيفة المدينة» مثالًا يقتدى به في كيفية تأسيس الحياة المدنية على أصول الشريعة الإسلامية، وكان قانونها الأول هو إقرار مبدأ «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»، وهو أصل من أصول تكوين المجتمعات المدنية في مختلف التجارب الإنسانية بلا خلاف.

أما مصطلح «المقاصد العامة للشريعة»، فهو مصطلح أصولي قديم الوجود في التراث العربي الإسلامي. عميق الجذور، كثيف الفروع. وله نظرية شديدة التماسك، ولا سبيل إلى زحزحتها. ولكنه رغم عراقته وقدمه، يكاد يكون غائبًا عن الواقع المعاصر للمجتمعات الإسلامية. يكاد يكون غائبًا عن الخطاب، والمؤسسات، وعن مناهج النظر والتحليل، وأيضًا هي غائبة عن عمليات الرقابة والتقييم والمحاسبة.

في ميدان الدراسات الإسلامية ذاتها نجد أن حضور نظرية «المقاصد العامة للشريعة» ضعيف وباهت وتقليدي؛ يسعى في كثير من الحالات فقط إلى إعادة إنتاج ما سبق أن قدمه السلف من العلماء. وفي ميدان العلوم الاجتماعية، نجد أن غياب نظرية المقاصد شبه تام، ولا يسأل عن هذه النظرية إلا القليل النادر من الأساتذة، وإلا الأقل الأندر من الطلاب.

وأسباب هذا الغياب كثيرة؛ بعضها يرجع إلى ظروف نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة في بلادنا، وبعضها يرجع إلى الانفصال بينها وبين العلوم الإسلامية الموروثة.

وفي ما يلي سوف نسعى لقراءة مفهوم المجتمع المدني من منظور «المقاصد العامة للشريعة»؛ لنعرف أمن الممكن التوصل إلى فهم أفضل للمجتمع المدني وسياساته من هذا المنظور أم لا؟ وبصياغة أخرى: ما مقاصد المجتمع المدني؟ وكيف تحقق من جهة؟ وأين تحقق مقاصد الشريعة في الواقع؟ وما دور المجتمع المدني في تحقيقها على أرض الواقع من جهة أخرى؟

١ – مقاصد المجتمع المدني:

من المهم أن نعرِّف المجتمع المدني كي نعْرِفَ مقاصده. فثمة منازعة فكرية وعلمية، نظرية وتطبيقية، حول هذا المفهوم منذ ورُوده إلى السياق العربي والإسلامي عامة قبل حوالي ثلاثة عقود من السنين. وهذه المنازعة تدور حول توصيف حالة المجتمع في علاقته بالدولة، وإلى أي مدى يتمتع بقدر من الاستقلالية النسبية تجاهها. ونظراً لأن الأصول الغربية لهذا المصطلح تجعله ملتبسًا وربما غامضًا عند استعماله في السياق العربي الإسلامي الحاضر، فقد انقسمت الآراء بشدة بين عدد من الاتجاهات، منها:

فريق ذهب إلى أن «المجتمع المدني» مفهوم يشير إلى مجموعة المؤسسات والتنظيمات التي تستند إلى أسس مدنية اجتماعية من وضع البشر أنفسهم؛ أي إنه نقيض مباشر لكل ما هو ديني أو ذو مرجعية دينية.

وفريق آخر ذهب إلى أنه يشير إلى تلك المؤسسات والتنظيمات التي تنبع من المجال الاجتماعي، وتعمل لصالحه، أيًّا كان الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه؛ دينيًّا أو مدنيًّا، وأن هذه المؤسسات والتنظيمات تستهدف، أيضًا، وضع مجموعة من الكوابح

والروادع التي تحد من سلطة المجتمع السياسي، أو العسكري الذي تمثله الدولة. وبهذا المعنى يصبح المجتمع المدني نقيضًا لما هو سياسي أو عسكري، أو لكل ما هو حكومي.

وذهب فريق ثالث إلى تحديد المقصود بالمجتمع المدني من خلال عدد من المؤشرات الإجرائية التي تصف مؤسساته ومنظماته وفاعلياته المختلفة، ومن هذه المؤشرات مثلًا: أن تلك المؤسسات والمنظمات تحتل موقعًا وسطًا بين العائلة؛ بوصفها الوحدة الأساسية التي ينهض عليها البنيان الاجتماعي، والنظام القيمي الأخلاقي في المجتمع من جهة، والدولة ومؤسساتها وأجهزتها البيروقراطية الحكومية من جهة أخرى.

والبعض يعرف المجتمع المدني بأنه: تعبير عن حالة تصف المجتمع كله، بمعنى أنه «مجال للحرية أو الاستقلال النسبي عن الدولة».

والبعض يعرفه بأنه: «مجال يشتمل على كافة الظروف التي تكفل الحياة الاجتماعية الجيدة. ويكوّن الناس فيه شكلًا يتواصلون من خلاله، ويرتبطون ببعضهم».

وآخرون يقولون: «إنه مجال للتفاعل الإيجابي ما بين الدولة من جهة، والمجال العام بما يضمه من تنظيمات طوعية من جهة أخرى، والسوق بما يشمله من اتحادات وشركات خاصة من جهة ثالثة».

ويرى فريق آخر أن للمجتمع المدني مفهومين فقط: الأول يتصوره قطاعًا من المجتمع الأوسع، ويضع له خصائص أو مواصفات، مثل الاستقلال النسبي عن المجال الحكومي، وأنه غير هادف للربح، ويتمتع بوضع قانوني منظم، ويقوم على أساس طوعي... إلخ. والاتجاه الثاني يتصور مفهوم المجتمع المدني على أنه: حالة للمجتمع الأوسع، وليس قطاعًا منه فقط، وأن صفة المدنية فيه تفترض حضور الفرد وقبوله الطوعي الحر للمشاركة

في اتخاذ القرارات التي تتعلق بمستويات مختلفة من الحياة العامة، انطلاقًا من قناعاته الذاتية، وليس من التزاماته القبلية أو الدينية.

وطبقًا لهذا التصور فإن المجتمع المدني يشير إلى منظومة من العلاقات التي تحكم الحركة الكلية للمجتمع وعلاقاته.

ومثلما انقسمت الآراء بصدد تعريف مضمون «المجتمع المدني»، تباينت المواقف من الحكم على وجود ما يصدقه من مؤسسات وتنظيمات في الواقع الاجتماعي العربي الإسلامي.

فالبعض أنكر وجوده بأي شكل من الأشكال، وذهب إلى أنه إنجاز حضاري غربي بحت، وأن علينا استزراعه في بلادنا وتنميته في تربة مجتمعاتنا التي لم تعرف ما يشبهه في تاريخها الطويل.

بينما ذهب آخرون إلى أن هناك عديدًا من المؤسسات والهيئات التي يمكن تصنيفها مجازًا ضمن «المجتمع المدني»، وهي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإسلامي، وفي مقدمتها المساجد الجامعة، والأوقاف، والمدارس الأهلية، ومكاتب تحفيظ القرآن، والبيمارستانات، وصور أخرى متعددة من أعمال الخير والمنافع العمومية.

وفي ضوء المعاني السابقة، وباستقراء عديد من الوظائف التي يسهم المجتمع المدني في أدائها، يمكن القول: إن من أهم مقاصده وغاياته العامة ما يلي:

أ - أن يكون ساحة لتطوير فضائل وقيم أخلاقية تسهم في تطور المجتمع، وتدعم السِّلم الأهلي بين فئاته وجماعاته.

ب - أن يكون مجالًا للتنافس الأيديولوجي بغرض تطبيق نمط معين من الهيمنة الفكرية أو السياسية.

جـ - أن يسهم في كبح جماح سلطة الدولة، ويمنعها من التغول على المجتمع.

د - أن يكون بمؤسساته وتنظيماته وسيطًا بين المجتمع والدولة.

هـ - أن يسهم في تمكين الأفراد من الوصول إلى المنافع العامة، بعيدًا عن تعقيدات البيروقراطية الحكومية.

و - أن يشكل قوة أخلاقية، أو عاطفية وروحية تسهم في المجال العام، وتحقق قدرًا من التوازن بين المصلحة الأنانية (القطاع الخاص)، والنزعة العقلانية الرشيدة (القطاع العام أو الحكومي).

ز - أن يمكّن المواطنين من المشاركة في مراقبة السلطة الحاكمة بمختلف مستوياتها، ويحاسبها على أدائها.

ح - أي يسهم في رفع وعي المواطنين بحقوقهم، ويجعلهم أكثر إخلاصًا في أداء واجباتهم، وأكثر شجاعة في الدفاع عن حرياتهم.

ط - أن يوفر مجالًا واسعًا لممارسة الحريات الفردية والجماعية.

تلك هي أهم مقاصد المجتمع المدني من الناحية النظرية، فكيف تحقق عمليًّا؟ وهنا سنجيب أولًا عن كيفية تحقق تلك المقاصد بمعايير المرجعية الغربية للمجتمع المدني، ثم بمعايير نظرية المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

٢- كيف تتحقق مقاصد المجتمع المدني في تصوره الغربي؟ وأين؟

يقول أصحاب النظريات الخاصة بالمجتمع المدني: إن مقاصد، أو أهدافه تتحقق بالوعي والإرادة؛ أي ببناء ثقافة المجتمع المدني من جهة أولى، وبالعمل والإدارة؛ أي بتحويل تلك الثقافة إلى تشريعات، ومشروعات، ومؤسسات، وبرامج من جهة ثانية.

فلكي تتحقق أية مقاصد يجب أن تسبقها ثقافة تعرّف بها، وتدعو إليها، وتحض عليها، وتبين منافعها، وتحذر من مغبة تضييعها. وتسهم في بناء مثل هذه الثقافة مؤسسات التنشئة التربوية، والدينية، والتعليمية، والفنية (الذوقية)، والسياسية، كما تسهم وسائل الإعلام في نشرها، وتساعد في رفع الوعي العام بها.

ولا يكفي الوعي بمقاصد المجتمع المدني حتى تتحقق على أرض الواقع، بل لا بد من عمل دؤوب يحولها إلى تشريعات قانونية تقررها، وتحميها، وتحدد طريقة ممارستها، ولا بد من جهد إداري يصوغ التشريعات في أنماط مختلفة من المشروعات والمؤسسات، ومن ثم السياسات والبرامج التي تتخصص كل منها في تلبية حاجة أو أكثر من الحاجات الاجتماعية.

وتشير جهود السعي لتحقيق مقاصد المجتمع المدني في عديد من تجارب الأمم والشعوب المعاصرة، إلى أن عملية التحقق تسهم فيها عدة أنواع من الهيئات والمنظمات ذات الطابع المؤسسي، وفي مقدمتها:

أ - **الجمعيات الأهلية** التي تقوم على أساس تطوعي، وتهدف إلى تقديم خدمة عامة على نطاق محلي، أو على نطاق وطني يشمل المجتمع كله.

ب - **التنظيمات النقابية** التي تقوم على أساس الانتماء إلى مهنة معينة، كالطب أو الهندسة أو المحاماة مثلًا، وتهدف إلى المشاركة في تطوير المهنة، وحماية مصالح أعضائها وعائلاتهم بالدرجة الأولى.

ج - **الأحزاب السياسية** التي تسعى إلى الحكم كي تطبق برامجها الإصلاحية، وترى أنها كفيلة بتحقيق مصالح القطاعات الأكبر من المجتمع.

د - **الأندية الاجتماعية والرياضية** التي تسهم في توفير مجال للترفيه والترويح النفسي والرياضة البدنية، وتسهم في دعم ثقافة السِّلْم الأهلي، والجدية في المنافسة بروح تعاونية.

ويضاف إلى ما سبق، عديدٌ من أشكال العمل الجماعي، والمبادرات الشعبية، والحركات الاجتماعية، التي تنخرط في المجال العام بهدف الإسهام في تحقيق مقصد (مصلحة) أو أكثر من مقاصد المجتمع المدني التي سبق ذكرها.

ولكن أين تتحقق مقاصد المجتمع المدني؟ طبقًا للنظرية الغربية المعاصرة في المجتمع المدني، نجد أن مقاصده تتحقق في فئات اجتماعية معينة تستهدفها مشروعاته ومؤسساته وتنظيماته المختلفة. إنها تتحقق في جهة المجتمع بصفة أساسية، ولفائدته في مواجهة الدولة، وبالتحديد في مواجهة السلطة السياسية التي تمسك بزمام الدولة وتنطق باسمها في آنٍ واحد. وثمة ميدان آخر خارجي تتحقق فيه بعض مقاصد المجتمع المدني «الغربي»، هذا الميدان هو مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وبعض مجتمعات أخرى في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتعبر عنها المنظمات غير الحكومية عابرة القُطْرية، أو ذات الصفة العالمية المنطلقة من عمق المركز الحضاري الأطلسي (الأوربي الأمريكي) المهيمن حاليًّا على العالم.

٣- أين تتحقق مقاصد الشريعة، وكيف تتحقق؟

هل تتحقق مقاصد الشريعة بمجرد العلم بها؟ هل يجني المجتمع ثمرتها إن هي أصبحت جزءًا من الوعي العام لمعظم أبنائه، أو إذا تشكلت في ضوئها أغلب جوانب الثقافة السائدة؟ هل تتحقق مقاصد الشريعة في فضاء التأمل النظري الذي يتيح مجالًا واسعًا للحديث عن البنيان الأصولي المتماسك لمكوناتها؟

إن الإجابة على مثل تلك التساؤلات تكون بالنفي القاطع، وبدون تردد؛ إذ لا يكفي العلم النظري لإدراك الفائدة العملية، ما لم يقترن بالعمل والاجتهاد في تحويل الفكرة أو التشريع إلى برنامج أو مشروع، وإلى سياسات تنفيذية.

ومن أسف أن نظرية المقاصد العامة للشريعة قد آلت في وضعها الراهن إلى أن أصبحت تصورًا نظريًا مفارقًا لملابسات الواقع. والاجتهادات والجهود التي تبذل من أجل وصلها بالواقع، وقياس أحواله بمعاييرها، قليلة وغير منتظمة.

ولا توجد - مثلًا - منهجية لتقييم أداء المؤسسات الأهلية أو الحكومية والرقابة عليها بمعايير المقاصد العامة للشريعة. وأين هي النظريات التي طورها أساتذة الإدارة، أو العلوم السياسية في ميدان تقييم أداء البرلمانات أو المجالس النيابية[١]؟ وأين هي أيضًا في مجال عمليات «صنع القرار واتخاذه»، انطلاقًا من قاعدة «مقاصد الشريعة» وأصولها التي تتناول: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وتميز في كل منها بين ما هو أصلي وما هو

---

(١) تعد هذه الندوة التي عقدها مركز دراسات مقاصد الشريعة بالتعاون مع وزارة الشئون الدينية بالجمهورية التونسية، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين - فرع تونس - هي الأولى من نوعها التي تتناول قضايا مثل التي أشرنا إليها في متن هذا البحث. وكنا قد ألحنا على توجيه أعمال ندوات مركز المقاصد نحو هذا الاتجاه العملي التطبيقي منذ عدة سنوات، والحمد لله أنني رأيت اقتراحاتي التي تقدمت بها قد تم إدراجها بالكامل في جدول أعمال هذه الندوة.

مكمل، وما هو عام وخاص، وشامل وجزئي، وتوازن بين المصالح والمفاسد. ولماذا تغيب مثل هذه المنهجيات عن علومنا الاجتماعية بمختلف فروعها؟

إن المقاصد العامة للشريعة لا تحقق بمجرد وجودها في بطون الكتب والمؤلفات القديمة، ولا حتى عندما تصبح جزءًا من الوعي الثقافي السائد في المجتمع، وإنما تحقق عبر تشريعات ومشروعات ومؤسسات وسياسات عامة وبرامج تنفيذية تشق طريقها وسط الواقع الاجتماعي المعاصر بكل تعقيداته ومعطياته.

وقبل الاستطراد في الإجابة عن: كيف تحقق مقاصد الشريعة؟ من المهم أن نجيب أولًا عن سؤال: أين تحقق؟ ولدينا ثلاث إجابات محتملة عن هذا السؤال الأخير، وهي:

الأولى هي أن مقاصد الشريعة تحقق في مجتمع ديني، تحكمه سلطة دينية قادرة على تحقيق تلك المقاصد بوسائل مختلفة.

الثانية هي أنها تحقق في مجتمع بدائي، أو بدوي، تنقله نقلة نوعية إلى الأمام، ثم لا تكون ثمة حاجة إليها بعد ذلك؛ إذ يتجاوزها الزمن وتصبح عديمة الجدوى.

الثالثة هي أنها تحقق في مجتمع مدني نموذجه الأول – وليس الأخير – هو مجتمع المدينة الذي تشكل بعد هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى يثرب، وبادر بتغيير اسمها إلى «المدينة» على نحو ما أسلفنا.

تلك هي الاحتمالات النظرية الثلاث التي تقدم إجابات مختلفة عن السؤال الذي نناقش فيه طبيعة التكوين الاجتماعي والسياسي الأنسب لتحقيق مقاصد الشريعة.

أما الإجابة الأولى فلا تقدم تكوينًا اجتماعيًا وسياسيًا مناسبًا لتحقيق مقاصد الشريعة؛ ذلك لأن من بديهيات شريعة الإسلام وأولياتها نقض السلطة الدينية

وتقويض أركانها وتجفيف منابعها، ومن ثم فإن المجتمع الديني ذا السلطة الدينية لا يصلح لتحقيق مقاصد الشريعة، بل إنه سيكون مقيدًا لها، مانعًا لتحققها.

ومقصودنا بالسلطة الدينية هنا هو: تلك السلطة التي تدعي أن لها حقًا صغر أم كبر في التدخل في ضمير الفرد أو الرقابة عليه أو معاقبته أو الحكم عليه بالكفر أو الإيمان، بدعوى أن صاحب هذه السلطة - فردًا كان أو مجموعة أو طائفة أو حزبًا أو فئة - ينطق باسم الله، أو مبعوثًا من لدنه، أو واسطة بينه وبين الناس، أو مفوضًا من الله تعالى.

بهذا المعنى جاء الإسلام ليحارب مثل هذا النمط من السلطات، ويخلص البشرية من شروره، ويفتح المجال لتكوين مجتمع حر، يهيئ للأفراد والجماعات الازدهار والنمو في وعيهم وعقولهم، وأنفسهم، وأموالهم، ونسلهم، ويهيئ لهم أيضًا إمكانية التفتح الروحي والعقدي بمحض اختياراتهم.

وأما الإجابة الثانية فلا تقدم أيضًا تكوينًا اجتماعيًا أو سياسيًا ملائمًا لتحقيق مقاصد الشريعة، فالمجتمع البدائي، أو البدوي، من حيث تركيبته الاجتماعية المحدودة، ومن حيث حاجاته الاقتصادية البسيطة، ومن حيث مستواه الفكري والثقافي - أسير العادات والتقاليد والجهل، ولا يتسع لتلك المقاصد أصلًا، وهي تتجاوزه بمراحل. وقد جاء الإسلام بتحرير العقل من كل قيد، وخاصة قيود التقليد، والخرافة، والأمية.، ودعا لإطلاق حرية التفكير وإعمال العقل باعتباره النعمة الكبرى التي أنعم الله بها على بني الإنسان، وجعل التفكير فريضة إسلامية، واعتبر المقصر فيها كالمقصر في الصلاة والزكاة وسائر فرائض الإسلام. وكان خضوع المجتمعات البدائية أو البدوية للشريعة واقتداؤها بمقاصدها عاملًا جوهريًا في تقدمها ونقلها إلى حالة أكثر تطورًا ضمن «مجتمع مدني» حضاري.

الإجابة الثالثة، إذن، هي وحدها التي تقدم التكوين الاجتماعي والسياسي الأنسب؛ ذلك لأن مقاصد الشريعة الإسلامية لا تتحقق إلا في مجتمع مدني ونموذجه الأول «مجتمع المدينة» في عهد النبي ﷺ، وهذه هي الأسباب:

أ – أن جملة المقاصد الشرعية – كما عرفها مؤسسو نظرية المقاصد على تعاقب الأزمان – لا يمكن تصورها متحققة خارج نطاق مجموعات من البشر بينهم شبكة كثيفة من العلاقات، والمصالح المتعارضة أحيانًا والمتوافقة أحيانًا أخرى. فإن لم تكن هذه الشبكة موجودة، فستوجدها السيرورة الاجتماعية لمقاصد الشريعة، وهي تنتقل من حيز التجريد النظري، إلى مستوى التطبيق والممارسة العملية. وهو عين ما حدث في التاريخ الإسلامي؛ بدءًا بعهد النبي ﷺ، وبخاصة مع نشأة مجتمع المدينة المنورة، وكتابة وثيقة المدينة، التي هي أول وثيقة دستورية مكتوبة عرفها التاريخ، وفيها جرى تشريع كيفية تحقيق مقاصد الشريعة في إطار اجتماعي محدد زمانًا ومكانًا، وجرى الاقتداء به بعد ذلك في تأسيس المدن والأمصار التي أنشأها المسلمون في مناطق العالم القديم الذي وصلوا إليه.

ب – أن مقاصد الشريعة هي التي وفرت الشرط الضروري واللازم لوجود المجتمع المدني ذاته، وتمثل هذا الشرط في وجود «مجال عام» محدد المعالم ويمكن تمييزه عن المجال الخاص، ولكنه غير منبتِّ الصلة به. وبدون وجود مجال عام فلا وجود لمجتمع مدني أصلًا. ونظرية المقاصد هي التي أوجدت الرابطة بين العام والخاص وهي التي أوضحت، مثلًا، أن من قتل نفسًا، فكأنما قتل الناس جميعًا، من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا، ومن هنا كان «حفظ النفس» – على حد تعبير الفقهاء – أحد الضروريات الخمس ضمن المقاصد العامة. وطبقًا لهذه الضروريات فإن رعاية المصلحة الفردية لا تنفك عن رعاية المصلحة الجماعية؛ بل لا يمكن تصور أحد المصلحتين دون الآخر.

ج – في المجتمع المدني، وبدءًا بالنموذج الذي أسسه الرسول ﷺ في المدينة، يمكن الجمع بين مصلحتي الدنيا والآخرة، أو المعاش والمعاد. أما في المجتمع الديني بالمعنى السابق شرحه، فلا مجال لرعاية مصالح الحياة الدنيا؛ إذ يتجه الجهد كله إلى الحياة ما بعد الموت لا قبله. وفي المجتمع البدائي لا يكاد الوعي ينصرف إلى أكثر من تدبير شئون العيش، مع بعض التصورات البدائية عن قوى خارقة، أو آلهة موهومة يجد الإنسان البدائي نفسه مضطرًا للإيمان بها لا لشيء إلا لتأمين حياته الدنيوية حسب اعتقاده.

أما الإسلام فقد جاءت مبادئه التشريعية ومقاصده العامة تحمل في طياتها قوة تمدينية هائلة، عندما وجدت طريقها إلى التطبيق أدت إلى نشوء مدن ومجتمعات مدنية متطورة، ومستجيبة لما يقتضيه الإسلام من ضرورة الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. فالحياة في الإسلام مقدمة على الدين، ولم يقل الرسول ﷺ: «بع ما تملك واتبعني»، لكنه قال لمن استشاره في ما تصدق به من ماله: «الثلثُ والثلثُ كثيرٌ»[1]. والرخص في الصوم والصلاة والزينة والطيبات من الرزق، والاقتصاد في الإنفاق والتوسط، والنهي عن الغلو في الدين، كل ذلك يؤكد أن التكوين الأنسب لتحقيق مقاصد الشريعة هو «مجتمع مدني»، كالذي وضع نواته الرسول ﷺ نفسه في المدينة المنورة، وليس مجتمعًا دينيًا مغلقًا تقبض عليه سلطة دينية مستبدة، كالذي عرفته أوروبا في عصورها الوسطى المظلمة، ولا مجتمعًا بدائيًا كالذي مرت به البشرية في مراحل تطورها الباكر من تاريخها.

---

(١) أخرجه البخاري ٨١/٢ (١٢٩٥) ٣/٤ (٢٧٤٢)، ٦٨/٥، ١٧٨ (٣٩٣٦، ٤٤٠٩)، ٦٢/٧، ١٢٠ (٥٣٥٤، ٥٦٦٨)، ٨٠/٨، ١٥٠ (٦٣٧٣، ٦٧٣٣)، ومسلم ١٢٥٠/٣ (١٦٢٨)، كلاهما من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

إن وضوح المقاصد على المستوى النظري المجرد شرط ضروري لتحقيقها في الواقع الاجتماعي، ولكنه غير كافٍ؛ فلكي تحقق واقعيًا لا بد من أن تتحول إلى تشريعات تستوعبها وتعبر عنها، أو تصاغ في ضوئها وتتخذ من تلك المقاصد معيارًا لها. ثم تتحول تلك التشريعات إلى سياسات ومشروعات تترجم المقاصد في ضوء احتياجات المجتمع المتغيرة من مرحلة إلى أخرى، مع إدراك أن هذا التغير لا يصيب فقط حجم الاحتياجات، وإنما يطرأ أيضًا على نوعياتها؛ فما يصنف في مرحلة زمنية معينة على أنه من الحاجيات، قد يصنف في مرحلة أخرى على أنه من التحسينيات، وما ينظر إليه على أنه كلي وعاجل، قد يتحول بعد حقبة من الزمن إلى جزئي وآجل، وهكذا.

والذي يبت في ما إذا كانت هذه الحاجة أو تلك كلية أو جزئية، عاجلة أو آجلة، تحسينية أو حاجية، هو نتائج البحوث والدراسات التي يقوم بها خبراء ومختصون، وتعتمد – ضمن ما تعتمد – على الإحصاءات الاجتماعية والحيوية التي تسهم في التشخيص الدقيق لأوضاع المجتمع ونوعية المطالب التي يسعى لتحقيقها وكميتها.

وكي تتحقق المقاصد الشرعية أيضًا فإنها تحتاج إلى «مؤسسات» متطورة، ترعى تلك المشروعات وتديرها، كما تحتاج إلى سياسات وبرامج تفصيلية تستجيب لمقتضيات كل مقصد وما يتطلبه تنفيذه.

تتحقق المقاصد إذن بالعمل والإدارة الفعالة، والمؤسسات الكفؤة من جهة، وبالوعي والإرادة، من جهة أخرى.

ثانيًا: المقاصد وأصول تكوين المجتمع المدني

ترجع بدايات تكوين ما يشير إليه مفهوم «المجتمع المدني» ووجهه الآخر الذي نسميه «المجال العام» إلى ضرورة «الاجتماع السياسي» للإنسان، الذي هو «مدني بطبعه»، وليس بوسعه – من منظور علم الاجتماع – أن يوقف فعله أو سلوكه عند حدود الفعل الفردي، بل إنه يتعدى – بحكم الضرورة – إلى الجماعات أو التجمعات البشرية الأخرى التي يجد نفسه مضطراً للتعامل معها، – والتعاون معها أيضًا – للدفاع عن مصالح مشتركة إلى جانب المصلحة الفردية؛ وحيثما وُجدت «مصلحة مشتركة»، ووجدت «مصلحة فردية»، وجب التنسيق بينهما؛ وعندما يوجد هذا التنسيق والانسجام ينشأ «المجال العام»، ووجهه الآخر «المجتمع المدني»؛ الذي يكون ساحة للقاء أصحاب تلك المصالح. والمصالح المعتبرة في المجتمع الإسلامي لا بد من معايرتها بمعايير المقاصد العامة للشريعة، إلى جانب المعايير الفقهية الخاصة بكل مصلحة من تلك المصالح.

المجتمع المدني – إذن – يتصل بالوجود الطبيعي للإنسان، وهو حلقة من حلقات التطور العضوي للاجتماع السياسي؛ الذي تزداد فيه الحاجة إلى تنظيم المساحات المشتركة التي يستفيد منها كل أصحاب المصلحة، ويقع على عاتقهم جميعًا المحافظة عليها والدفاع عنها، وتطويرها. وتزداد درجة وضوح فضاء «المجال العام» وتبلورها كلما تنامت حاجات البشر، وكلما تشابكت مصالحهم. وأيضًا كلما ثبتت فكرة تقسيم العمل في ما بينهم. ومن هنا ندرك وجهًا من أوجه عظمة «نظرية المقاصد العامة للشريعة» التي تتكفل بتحقيق الانسجام بين المصالح المتعارضة. ولكن كيف نشأ المجتمع المدني (المجال العام) في تاريخ الاجتماع السياسي؟ سنقدم هنا تصورين، أحدهما لأبي يعرب المرزوقي – وله منظور اجتماعي مدني – ثم نقدم تصورنا الخاص في هذه المسألة وفق معايير مقاصد الشريعة.

أ - المجتمع المدني وجدلية العمران:

يقدم أبو يعرب المرزوقي رؤية بالغة الأهمية لكيفية نشوء المجال العام في الاجتماع السياسي عامة، والاجتماع السياسي الإسلامي على وجه الخصوص. ويعتمد أبو يعرب في بناء رؤيته على الجدل الحضاري (اليوناني الإسلامي) حول أصول تأسيس الاجتماع السياسي المدني. ويقارن في هذا الصدد بين رؤية أفلاطون وأرسطو من جهة، ورؤية الفارابي وابن خلدون من جهة أخرى[١]. ويرى أن الفارابي وابن خلدون قاما بثورة فكرية في تاريخ الاجتماع السياسي الإنساني - وليس الإسلامي فقط - عندما نقدا النموذج النفسي والنموذج المنزلي [النموذج النفسي: نظام السلطة في الدولة يقاس على قوى النفس. والنموذج المنزلي: نظام الاقتصاد في الدولة يقاس على نظام اقتصاد المنزل]. وقد استعمل أفلاطون وأرسطو هذين النموذجين في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة، واستثنيا بهذين النموذجين كل فاعلية للمجتمع المدني بمجرد أن جعلا نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران بثبات إلى غير غاية.

بدأ النقد «ما بعد طبيعي» عند الفارابي بإضافة البعد الكوني لمفهوم المدينة. فلم تعد المدينة قومية ولا مِلّية بل هي أصبحت كل الإنسانية. وانتهى هذا النقد «ما بعد تاريخي» عند ابن خلدون الذي أدخل الحركية في السياسي والاقتصادي بقلب العلاقة النموذجية. فقد حلل جدل أشكال العمران وأنماط العيش والإنتاج، بصورة جعلت بنية المدينة السياسية نموذجًا لبنية النفس والحركية، وجعل بنية الاقتصاد المدني نموذج المنزل، وبات جدل أشكال العمران وأنماط الإنتاج هو المحدد لبنية النفس والمنزل. وبذلك أصبح ما كان معيارًا معيرًا: النفس تعبر بشكل الحكم في العمران، والمنزل يعبر بشكل الرزق في العمران.

---

(١) انظر: أبا يعرب المرزوقي، عوائق الفعل المدني: الفعلية والرمزية وشروط علاجها، ص٤، ٥.

وينظر أبو يعرب إلى تاريخ «المدينة» من منظور الاجتماع السياسي على أنه مؤلف من جدليتين قابلتين للفصل نظريًّا: أولاهما هي جدلية القوى العمرانية من أجل السلطة، وثانيتهما هي الجدلية من أجل الرزق، وكلتاهما مصحوبة بالتعبير عن الوعي به غايات وأدوات؛ فيكون العمران – بذلك – موضوعه السلطة والمال لذاتهما، أو لما يرمزان إليه، كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمصدره – عند أبي يعرب – عقيدة الكونية الإسلامية التي اعتبرت الرسالة موجهة إلى الإنسان من حيث هو إنسان، وجعلت الدين مشروعًا تاريخيًّا يحقق القيم في التاريخ الفعلي بأدوات الفعل التاريخي المادية والرمزية وليس مجرد دعوة عزلاء؛ لأن الأرض صارت عمارتها وإرثها من علامات صلاح وارثيها.

وقد حررت الرسالة المحمدية ممارسة الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطتين المتعاليتين على العمران؛ وهما السلطة الروحية المتعالية على الأمة دينيًّا[1]، والسلطة الزمانية المتعالية عليها سياسيًّا[2]: الدعوة الدينية تحديدًا للغايات باتت أمر الجماعة؛

---

(١) يرى أبو يعرب أن تلك السلطة هي ما بات يسمى بسلطة العلماء الذين يمثلون القسم الثاني من أولي الأمر في منظور الفقهاء الذين استبدوا بسلطة التشريع. والمعلوم أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفعت دورهم القضائي إلى دور تشريع مغتصب: فبالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد بات الفقيه مشرعًا بدلًا من الأمة، في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع، وعلى الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل التعبدية.المرجع نفسه، ص٦.

(٢) يؤكد أبو يعرب على أن ما يناظر سلطة العلماء أي سلطة الأمراء القسم الأول من أولي الأمر بنفس المفهوم المحرف استبدادا بالتنفيذ. ولما كان العلماء توابع الأمراء باتت السلطة التشريعية المستبدة خاضعة لسلطة التنفيذ المستبدة، وباتت الأمة خاضعة للاستبداد في سلط العمران الخمس ببعديها الفعلي بيد الأمراء والرمزي بيد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة التربية وسلطة الرأي العام. المرجع نفسه، ص٧.

لان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين، والفعل السياسي تحديدًا للأدوات بات أمر الجماعة كذلك؛ لأن تحقيق المعروف ومنع المنكر ليس دعوة فحسب بل هو فعل تاريخي بأدواته السياسية بما في ذلك القوة: فالجماعة هي التي تفعل السياسي والاقتصادي والذوقي والوجودي، وهنا فقط ينشأ المجال العام (المجتمع المدني) على أساس التنافس في العمران البشري، وذلك وفق مبدأ التدافع الذي حدده القرآن الكريم من أجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي الذي تحكمه الضرورة والقوة، إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والحجة.

ب – المجتمع المدني هو المعبر عن ولاية المجتمع على نفسه:

في رأينا نحن أن لحظة ميلاد «المجتمع المدني» أو «المجال العام» في الاجتماع السياسي، هي نفسها لحظة وصول المجتمع إلى مستوى «الولاية على نفسه»، أما قبل ذلك فلا وجود لمعنى يمكن أن يسمى مجالًا عامًا أو مجتمعًا مدنيًا؛ بما هو مجال تتقاسم فيه الفئات والجماعات والأفراد – الذين يكونون المجتمع – منظومة من القيم والمصالح المشتركة التي لا يختص بها فرد دون آخر، ولا تحتكرها مجموعة أو فئة دون أخرى، وتحكمها منظومة قيمية تتقاسمها فئات المجتمع وأفراده، وتتقاسم أيضًا منظومة أخرى من المؤسسات والمرافق العامة التي يجب أن تتسم بالتطور والكفاءة حتى يكون المجال العام متطورًا وفعالًا.

وقد جاءت هذه اللحظة في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي في نفس لحظة تأسيس مجتمع المدينة في عهد النبي ﷺ بعد هجرته إليه من مكة المكرمة. ثم أخذ «المجال العام» منذ ذلك الحين يتسع ويضيق في ضوء ما مرت به المجتمعات الإسلامية من

تحولات اجتماعية وصراعات سياسية، والاتجاه صعودًا في المدنية نحو التوافق والتضامن حينًا، وهبوطًا نحو التنازع والانقسام أحيانًا كثيرة.

كانت «الحرية» هي النواة الصلبة التي أوصلت المجتمع السياسي الإسلامي الأول في العهد المدني إلى مستوى «الولاية على نفسه»، ولا تزال الحرية هي مفتاح الحل لكثير من المشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ تلك المشكلات التي لن تجد لها حلًّا إلا بأن تستعيد الولاية على نفسها، وتستردها من مغتصبيها. لقد اتسع مفهوم الحرية المؤسس لولاية المجتمع على نفسه في الرؤية الإسلامية ليشمل العقيدة، والتفكير، والرأي، والإرادة، والعمل. وبدأت الإجراءات العملية المؤسسة للمجال العام المجتمع المدني؛ بمعنى تمكين المجتمع من الولاية على نفسه، بنقض السلطة الدينية من جذورها، وتجفيف منابعها، وتقويض كل أركانها المعنوية والمادية، وإعلان بطلان سلطتها التي كانت تمارسها على نفوس البشر ورقابهم، وتستولي بها على أقواتهم، وتتحكم في أرزاقهم وأذواقهم. والسلطة الدينية المقصودة هنا هي تلك السلطة التي ادعى – أو يدعي – من يمارسها فردًا كان، أو فئة، أو مؤسسة، أن له – أو لها – سلطانًا على عقيدة الإنسان أو إيمانه، أو ما يستكن في أعماق قلبه، أو ما يجول في خاطره؛ مثل هذه السلطة التي حاربها الإسلام ولم يسلم بوجودها لأحد كائنًا من كان، وخوطب الرسول ﷺ – وهو من هو – من لدن رب العالمين بقوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢]، وبقوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨]، وغير ذلك كثير من الآيات التي تؤكد أنه لا مجال لنشوء سلطة متدثرة برداء الدين يمارسها أحد من بني آدم على غيره؛ لكي تتحكم في أرواح البشر وعقولهم، أو تفرض هيمنتها على ما تؤمن به قلوبهم. هذه السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا في عصورها الوسطى نتيجة سيطرة الكنيسة ورجال الكهنوت على أرواح البشر وعقولهم وقلوبهم حاربها الإسلام من أول يوم، ونزع عنها الشرعية، ودعا

إلى تحرير بني آدم جميعًا من الأغلال التي تقيد إرادتهم، أو تحد من قدرتهم على حرية الاختيار.

عندئذ وصل «مجتمع المدينة» إلى مستوى الولاية على نفسه، وعبر سياسات استيعابية تم احتواء كل التكوينات السابقة عليه: القبلية، والعائلية، والدينية، وكانت دلالة ذلك هي أن «الحرية» التي جاء بها الإسلام لا تتحقق إلا في مجتمع مدني – لا قبلي، ولا عشائري ولا طائفي أو مذهبي، كما لا يمكن أن تتحقق في مجتمع ديني مغلق، بالمعنى السابق شرحه، ناهيك عن أن تتحقق في دولة دينية. بالمعنى الذي يعطي فردًا أو فئة أو طبقة، أو جماعة، أو حزبًا سلطة التدخل في إيمان الناس، أو في معتقداتهم أو في حريتهم في التفكير والتعبير والازدهار الروحي.

وكانت دلالة ذلك أيضًا أن ثمة منظومة من القيم تشكل وجدانًا مشتركًا للإنسان أيًا كانت عقيدته. وأن جوهر الإسلام هو النواة الصلبة لتلك القيم الإنسانية: مثل الحرية، وإقامة العدل، والتعاون، والإيثار، والرحمة، والوسطية، واحترام التنوع. وكلها قيم إسلامية إنسانية، أو إنسانية إسلامية. وهي التي يتطلع العالم إلى أن يتقاسمها اليوم في «مجتمع مدني» أو في «مجتمع ديمقراطي» بالتعبيرات المعاصرة.

جاءت نشأة الاجتماع السياسي المديني، في العهد النبوي، لتؤكد أن التكوين المسمى باسم «الجماعة» ليس فقط شكلًا اجتماعيًا محددًا من الناحية التنظيمية (قبيلة – عشيرة – مذهب أو طائفة)، وإنما هو أيضًا «مركز شعور» بالانتماء لوحدة سياسية فعالة، وما يرافق هذا الشعور من ضرورة العمل المشترك، ووعي وتنظيم لأشكال وأطر مؤسسية تنمو فيها مساحة المجال العام. هذا إضافة إلى التأكيد على أن الشعور بالانتماء وتقاسم مجموعة من القيم المرتكزة على أساس الفطرة الإنسانية يسهل مهمة العمل المشترك لأجل الأهداف المشتركة. وهنا ينطلق المجتمع المدني (المجال العام) إلى وجوده التاريخي في الاجتماع

السياسي الإنساني - الإسلامي، مستهدفًا توسيع المساحة التي يستطيع أعضاء المجتمع حكم أنفسهم ضمنها؛ أي أن تكون لهم الولاية على أنفسهم عن طريق المشاركة بصورة تامة وحرة في تنظيم حياتهم الجماعية.

وحَبُّ الحصيد هنا هو: أن هناك منظومة قيم مشتركة لا بد من توافرها حتى يصل المجتمع إلى مستوى الولاية على نفسه، وأن النواة الصلبة لهذه المنظومة هي «الحرية» التي تبدأ بحرية الاعتقاد وتستغرق كل المستويات التي تقع أدناها من جهة، وهناك إطار اجتماعي وسياسي يتحقق فيه المجتمع المدني (المجال العام)؛ عندما يصل المجتمع إلى مستوى الولاية على نفسه، من جهة أخرى.

ثالثًا: قيم المجتمع المدني في ضوء نظرية المقاصد

هناك ثلاث قيم كبرى تأسس عليها المجتمع المدني وحقق وجوده في المجال العام في الاجتماع السياسي الإسلامي، وهي:

١ - الحرية:

أكدنا من قبل، ونعيد التأكيد، على أن الحرية هي النواة الصلبة لبناء فكرة المجتمع المدني في المجال العام للاجتماع السياسي الإسلامي. والحرية المقصودة هنا هي التي تبدأ بإقرار كرامة الإنسان، وتصبح مرادفة لاكتمال إنسانيته. وفي القرآن الكريم تأكيد على جوهر الحرية بهذا المعنى. ولم يرد فيه لفظ الحرية، ولكن وردت مشتقات مثل: تحرير، ومحرر، والحر. بل يفهم من آيات القرآن أن الحرية ذات أولوية على ما عداها من القيم والحقوق التي يجب أن تكون موضع احترام ورعاية؛ فقد ورد التحذير من «الفتنة» -

وهي تعني سلب الحرية – في سياق مقارن مع «القتل»، وهو يعني سلب الحياة، قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]. أي إن حياة الإنسان وهو مسلوب الحرية، عاجز عن الاختيار بمحض إرادته، تكون أكبر ضررًا وأشد خطرًا من القتل الذي يسلب هذا الإنسان حياته ويلحقه بالموتى.

وبقول آخر: إنه لا قيمة لحياة العبودية، وفقدان الإرادة. وحالة كهذه أو تلك تقترب بصاحبها من العدم – معنويًا – رغم أنه على قيد الحياة فعليًا. ومن هذا المنظور تتجلى قيمة الحرية ومركزيتها في المرجعية العليا للقيم الإسلامية. ولهذا السبب نفسه حض الإسلام على تحرير الإنسان من كل القيود التي تحد من حريته، ومنها قيود التقليد (للآباء أو للسابقين)، وقيود الجهل والخرافات والأهواء. وفي هذا السياق نستحضر مثالًا من الفتاوى المقاصدية التي ناقشها الإمام الشاطبي؛ لا لنستدل به، وإنما لننقده ونبين ما فيه من تناقضات وارتباكات مردها – في تقديرنا – إلى عدم نضج نظرية الحرية لدى بعضهم. فقد أورد الشاطبي في كتابه «الاعتصام» فتوى يحيى بن يحيى الليثي لما دخل على السلطان عبد الرحمن ابن الحكم وأجابه عن سؤاله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال له: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج من عنده راجعه بعض الفقهاء فقالوا: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيدًا غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له: عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيدًا مرارًا، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين»[1]. وقد أبطل الشاطبي فتوى ابن الليثي هذه؛ لأنه لا أحد من العلماء قال بها؛ واستدل على بطلانها

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام بالكتاب والسنة، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج٢، ص١١٣.

أيضًا بأن الخلاف انحصر في القائلين بالتخيير والقائلين بالترتيب في الكفارات، وعليه أمكن القول: إن منشأ البطلان هنا هو الإجماع المركَّب، وقال الشاطبي: «إن صح هذا عن يحيى بن يحيى، رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، فهو مخالف للإجماع»[1]. نعم إن الشاطبي تفهّم فتوى ابن الليثي من حيث ابتناؤه لها على مقصود الشرع من الكفارات وهو «الزجر». ولكنه انتصر لحجية الإجماع في إبطال الفتوى، ولم يعتمد على «المقاصد» وإلا لصوَّب الفتوى؛ وخاصة أن الكفارة تشتد مع اشتداد المخالفة، وهو ما تحوط له ابن الليثي وأفتى بالصيام دون العتق. ولا محل لتخوفه حيث إن الأمير لو عاد لكان الجمع بين الكفارات زاجرًا له؛ فلا تخيير ولا ترتيب. وكان الأولى أن يأمره بالإعتاق؛ لأن الحرية قد تأتي بالدين والعكس ليس حاصلًا بالضرورة. كما أن الكفارة شرعت للزجر والجبر، فهي أوسع من الزجر. ولهذا قلنا: إن الشاطبي لم يكن مقاصديًّا عندما أبطل فتوى ابن الليثي رغم أنه أقرها على اعتبار أن الزجر مقصود الكفارة، ولم يكن مقاصديًّا عندما أبطلها استنادًا إلى الإجماع لا إلى توجيهها لمقصود شرعي أهم أو أعم أو أرجح في المقام. ولا يزال بعض المشتغلين[2] بالفقه وأصوله والشريعة ومقاصدها يرددون فتوى ابن الليثي وموقف الشاطبي منها، دون أدنى نقد توجبه أهمية «الحرية» وأسبقيتها على إطعام الطعام وصيام شهرين متتابعين بحسب نص الآية الكريمة.

ومن المفيد هنا البرهنة – ولو بإيجاز – على أسبقية الحرية ومركزيتها في المرجعية القيمية الإسلامية بصفة عامة. فمن منظور أهل الكلام نجد أن الوعد والوعيد يثبتان وجود الحرية؛ إذ لولاهما ما كان للحرية معنى مدركًا، ولا كان من داع لكل الوصايا التي

---

(١) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢) منهم صديقنا محمد كمال الدين إمام.

تحضنا على الخير وتصدنا عن الشر. ولا كان من مسوغ لإنزال القصاص الدنيوي والأبدي فيمن يخالف الشريعة، والمكافأة بالخيرات والجنة لمن يسير بموجبها.

ومعلوم من منظور أئمة التصوف أن النفس الإنسانية روحانية متنزهة عن المادة؛ فلا يمكن القول – إلا مجازًا – أن النفس أو الروح مدور، أو مربع، أو أبيض، أو واقف...إلخ. فالنفس غير منحصرة في دائرة المادة، بل إنها ممتدة القوى، متجهة نحو الأشياء؛ ولهذا اتسعت سلطتها على الكائنات، وهذا الاتساع هو مصدر حريتها. وقوة الإرادة تابعة لقوة العقل، وبهذا تتصف بهذه الصفة؛ أي الميل إلى الموجودات المطلقة ميلًا ينجم عنه حريتها. كذلك فإن مجال الحقائق البديهية التي يقبلها سليم العقل هو مجال انعدام الحرية.وخلا البديهيات، هناك ميدان فسيح الأرجاء هو ميدان الأمور الحادثة، والخيرات الجزئية، وفيه يرى الإدراك سارحًا، والمشيئة البشرية مارحة. ونحن نعرف أنه إذا جالت القوة المدركة بين الحقائق النسبية الجزئية، فإنها لا تشعر بأن ذاتها مقيدة بحكم واحد؛ إذ لو كان الأمر كذلك لقضى جميع البشر في كل الشئون قضاءً واحدًا، مما كان ينشأ عنه حتمًا تماثل أعمالهم، كما نشاهد ذلك في فعل الحيوانات الغريزية. فاختلاف أميال الإرادة وحريتها، مستند إلى اختلاف أحكام العقل وحريته. ولولا الحرية لأضحت حياة الإنسان دون معنى ولا غاية، ولا كان السالفون مخلدين ومذكورين؛ لأن أولئك لم يصبحوا أهلًا للمديح والذكر الحسن إلا لأنهم أتوا أعمالهم الباهرة بحرية مسؤولة. وفوق هذا كله فإننا إذا أزلنا الحرية، لأصبحت المحاكم باطلة، والعدالة ظالمة، ولكننا نعرف – أيضًا – أنه لم يعهد في دواوين العدالة أن رفعت إليها دعوى نهب أو هجوم على حيوان ضارٍ، أو سيل جارف، لعلمنا اليقين أنها تنزل المضار عن غير اختيار.

ويدلنا «الخير» بمفهومه القرآني على أن الفرد كلما ازدادت حريته، تضاعفت خيريته. وأن المجتمعات الأكثر حرية هي الأسبق في مضمار الخير والأقوى في صد

هجمات الشر. وأن صانع الشر من تلقاء نفسه وبتعمد منه، ينقص الحرية الخيرية، وكلما تمادى المرء في ارتكاب المساوئ، واعتاد الرذائل، قعدت به حريته. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ [آل عمران: ١٥٥]. وإن أعظم الحريات ينبت في تربة أعظم الخيرات وأصلح المجتمعات. والصلاح فضل من أفضال الدين الذي من أحكامه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وحب الحصيد هنا هو أن المجتمع المدني هو مجال ممارسة فضائل الحرية، ليصل الإنسان إلى أعلى مراحل إنسانيته بكمال عبوديته للواحد الأحد سبحانه وتعالى.

إن التأمل في قيمة الحرية – من حيث المبدأ – يكشف عن أنها تؤكد على النزوع الخاص، والفردي، في مواجهة النزوع العام والجماعي، ومن هنا فإنها قد تعمل باتجاه مناقض لتكوين «المجتمع المدني» الذي ينزع نحو الجمع بين المختلفين في إطار مشترك من القيم والمصالح والغايات. ولهذا لا ترد قيمة الحرية في المنظور الإسلامي منفردة بذاتها، وإنما ترد دومًا مقرونة بمنظومة القيم العليا التي تشكل الوجدان العام، وترسم معالم الوجود الاجتماعي والسياسي، وفي مقدمتها العدالة؛ التي تعطي كل ذي حق حقه، والمساواة التي تقرر أن جميع بني آدم من أصل واحد، وأن اتحادهم في الأصل كافٍ للتسوية بينهم في الحقوق والواجبات، دون أدنى تمييز بسبب اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو العرق، أو الدين، أو المذهب.

ولكن لا معنى للعدالة، ولا للمساواة، ولا حتى للشورى والإجماع بين ذوات غير حرة، أو لا تشعر ولا تعي أنها حرة. ودون ذلك لا ينطلق «المجتمع المدني» من حيز الوعي الإسلامي إلى حيز الوجود الاجتماعي. ولهذا «أنفق الرسول ﷺ قرابة الثلاثةَ عشَر عامًا وهي الفترة التي قضاها في مكة، في إرساء العقيدة والتوحيد والإيمان في نفوس المسلمين. وكانت هي المرحلة التي يمكن أن تسمى مرحلة بناء الذات الحرة الواعية العزيزة بالله، وهي

الذات الضرورية لتحمل تبعات القيام بأعباء تأسيس الأمة»، وهي أيضًا الذات الحرة الجديرة بتحمل الواجبات والتمتع بالحقوق، وتكون لديها المقدرة على المطالبة بالعدالة والدفاع عنها، ومراعاة مبدأ المساواة، ورفض الاستعلاء على الغير، والتشبث بالقواسم المشتركة، ورفض عوامل التشتت والفرقة والتنازع.

في ضوء هذا المعنى – السابق ذكره – تكون الحرية غير قابلة للنقصان، وإذا انتقصت يكون المجتمع المدني الذي يتأسس عليها غير قابل للوجود؛ ذلك لأن هناك حقوقًا إذا أصابها النقص فإنها لن تؤثر على إنسانية الإنسان؛ لأنها حقوق خارجية تعاقدية كحق الملكية، أما حق الحرية فأي مساس به يزلزل إنسانية الإنسان؛ لأن الحرية نابعة من الداخل، وأي إضرار بها يفسد تعبير الإنسان عن ذاته، والإنسان لا يكتمل إلا بالتعبير عن فكره، والتطور الروحي غير ممكن دون اتصال حر بالآخرين، وتبادل الفكر، فلا يجوز حذفه بحجة تصحيحه. وهذا هو الجوهر الأصيل الذي جاءت به رسالة الإسلام لتؤسس مجتمعًا مدنيًّا إنسانيًّا. هذا الأساس هو بكلمة واحدة: الحرية.

ونجد في آراء علماء السلف الكبار واجتهاداتهم من أمثال الإمام أبي حنيفة ما يدل على إدراكهم العميق للحرية باعتبارها جوهر الاجتماع الإنساني بمرجعيته الإسلامية؛ فمن غير الجائز عند أبي حنيفة – مثلًا – الحَجْر على السفيه، ويعلل ذلك بأن الحجر إهدار لآدمية هذا السفيه! ويقول إن الحَجْر عليه «إلحاق له بالبهائم»، والضرر الإنساني الذي يترتب نتيجة الحجر عليه أكبر بكثير من الضرر الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، ولا يجوز دفع الضرر الأقل بضرر أكبر منه.

بالإسلام تم للإنسان – وليس فقط المسلم – أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطره عليها. وقد قال بعض حكماء

الغربيين من متأخريهم: إن نشأة المدنية في أروبا إنما قامت على هذين الأصلين، فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وأن لهم حقًّا في تصريف اختيارهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم، ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا في الجيل السادسَ عشرَ من ميلاد المسيح. وقرر ذلك الحكيم: أنه شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان[1].

عندما يفقد الإنسان حريته، أو يشعر أنها مهددة تهديدًا لا قبل له بدفعه والنجاة منه، فإن أول ما يفعله هو أن ينسحب من المجتمع المدني المحيط به، وينكفئ على ذاته، أو قد يلتحق بجماعة السلطان، ويصبح أداة من أدواته في ممارسة البطش والتنكيل بالآخرين. وفي الحالين يفقد المجال العام جزءًا من حيزه؛ لأن هذا المجال لا ينشأ ولا يتكون إلا بمجموع ذوات إنسانية حرة، تتشارك هموم الجماعة ومصالحها، والدفاع عنها عندما تتعرض للتهديد. وفي المقابل تكسب السلطة الطاغية ذلك الجزء المفقود من المجال العام؛ لأنه فقد حريته.

ولا يطلب الإسلام الحرية لمن يعتنق عقيدته فقط، وإنما يطلبها ويأمر بالسعي إليها لكل بني البشر؛ ولعل الحكمة في حث الإسلام على وجوب تحرير غير المسلم، هي أن حرية الإنسان شرط ضروري ولازم كي يعمل عقله، وإعمال العقل هو طريق الاستدلال الصادق، والإسلام يأمر بأن يستدل الإنسان كي يعتقد، لا أن يعتقد ثم يستدل.

---

(١) الإمام محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، جـ٣، ص٤٤٣، ٤٤٤.

ويرتبط نمو المجال العام في الاجتماع السياسي الإسلامي بالتمدن وبجهود التقدم والترقي الإنساني، ويأتي هذا الارتباط من زاوية «الحرية»؛ التي تعني: حرية النفس، وحرية العقل، وحرية العلم[1].

إن فقد الحرية هو أحد أهم أسباب انحطاط المجتمعات الإسلامية، وعلة أساسية من علل انحسار المجتمع المدني والمجال العام، وسيطرة قلة محتكرة للسلطة والثروة عليه. وقد عبر الكواكبي عن ذلك في كتابه «أم القرى» على لسان «المولى الرومي» فقال: «وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرف الحرية من عرفها: بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم.

ومن فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة... فالحرية هي روح الدين،...وأعز شيء على الإنسان بعد حياته، وإن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين»[2].

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول الصلة بين الحرية والتمدن في الرؤية الإسلامية انظر بصفة خاصة: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م، ص٤٠٠-٤٠١.

(٢) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦هـ حلب: المطبعة العصرية، ب. ت، ص٣١-٣٣.

٢ – الشورى:

الشورى هي المبدأ الذي فرضه الإسلام لكي يحكم العلاقات الجماعية في إطار المجال العام والمجتمع المدني في الاجتماع السياسي الإسلامي. وجوهر الشورى هو «الحرية»، فلا شورى بدون حرية؛ «لأن أساس الشورى هو أن حرية الأفراد هي الأصل، وهي سبب الاعتراف لهم بحق إبداء الرأي على قدم المساواة مع غيرهم، وحق مناقشة الآراء الأخرى، وحق اختيار الحكام كذلك. ومن لا يتمتع بحريته، فلا قيمة لرأيه، ولا معنى لمشاركته في التشاور أو الشورى»[١]. ومن العلماء الذين نبهوا إلى هذا المعنى في العصر الحديث الشيخ شلتوت في كتابه **«الإسلام عقيدة وشريعة»**، بقوله: «وضع الإسلام مبدأ الشورى، وكان له... شأن تجلى به اسم الإسلام في تقرير حق الإنسان، وكان الأساس فيه الحرية التامة في إبداء الرأي»[٢].

ومن غير المتصور أن تمارس الشورى فقط في إطار المجال الخاص الذي يتناول المصالح والمسائل الشخصية للأفراد؛ بل إن الشورى تفترض مشاركة أوسع من الجماعات والأفراد في تدبير الشؤون العامة، وفي الوصول إلى أفضل الطرق لتحقيق المصلحة: الفردية والجماعية. ولما كان التناقض بين الصالح الفردي والصالح الجماعي أمرًا لا يمكن التغاضي عنه، كان لا مناص من البحث عن حلول توفيقية توازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وهذه – بالضبط – هي الوظيفة الأساسية للشورى، وهي وظيفة تدخل في صميم سياسات مؤسسات المجتمع المدني وبناء المجال العام بامتياز.

---

(١) انظر: توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص٢٩١.

(٢) انظر: الشيخ محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ص٤٤٠ وأيضًا ص٤٤٢.

يميز الشاوي تميزًا بالغ الأهمية من الناحيتين النظرية والعملية بين «الشورى» والاستشارة، وخلاصة رأيه هو: أن الاستشارة هي كل تبادل للرأي، وطلب له بشكل اختياري، فرديًا كان أو جماعيًا، وتكون حصيلتها «غير ملزمة»، وحكم المشورة أو الاستشارة يسري على النصيحة، وهي المشورة التطوعية، كما يسري على الفتوى؛ التي هي نوع من الاستشارة، أو المشورة العلمية أو القانونية، أما «الشورى» فهي التداول وتبادل الآراء بهدف الوصول إلى رأي ملزم، وقرار واجب النفاذ ويطبقه الجميع، ويعاقب من يخرج عليه، كان من الأغلبية التي وافقت عليه أو كان من الأقلية التي عارضته[١].

الشورى تعني تمحيص الآراء وتداولها بهدف الوصول إلى قرارات جماعية، وليست فردية. إن شورى القرار الجماعي هي الشورى المنشئة لقرار ملزم[٢]، أما الاستشارة، أو المشورة الاختيارية فهي شورى الرأي التي تهدف إلى إثراء الوعي، وتثقيف الفكر، وتأهيل أهل الشورى، للوصول إلى أفضل القرارات التي تحقق مصلحة المجتمع ومصالح أفراده في آن واحد.

يسهم مبدأ الشورى - بالمعنى السابق - في بناء المجتمع المدني بأوسع معانيه؛ على المستويين اللذين يشكلان هذا المجتمع، وهما: المستوى المعنوي، أو النظري، والمستوى المؤسسي، أو العملي.

فعلى المستوى المعنوي؛ توازن الشورى بين حرية الفرد ونظام الجماعة، وتربط بينهما على نحو دائم التجدد بدوام تغير المصالح وتعارضها بين العام والخاص. الشوري هي المبدأ الذي يكفل المساواة بين المواطنين في مبدأ الحرية.

---

(١) لمزيد من التفاصيل المهمة بشأن التفرقة بين الشورى والاستشارة انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص٧، ٨ ومواضع أخرى متفرقة من الكتاب.

(٢) المرجع نفسه، ص١٠٩.

أما على المستوى المؤسسي؛ فالشورى تفترض وجود هيئات منظمة ومخولة بتمثيل آراء المواطنين، ونقلها إلى مواقع صنع القرارات وإصدار القوانين. وقد كان «أهل الحل والعقد» تعبيرًا مؤسسيًّا وفق ظروف الاجتماع السياسي الإسلامي في القرون الأولى لنشأته؛ إذ كان «على الحكومة – كما يقول السنهوري – قبل اتخاذ القرارات في المسائل المهمة، أن تستشير الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد؛ الذين لهم الحق، بل عليهم التزام بتقديم المشورة والنصح»[1].

والأهم من هذا والأسبق منه في الوجود والتأسيس هو أن الأمة هي مصدر شرعية الحاكم؛ فهي التي تقيمه حاكمًا لها ومدبرًا لشؤونها بمحض اختيارها الحر. وقديمًا قال الفقهاء: «الإمامة عقد، والبيعة صفة»[2].

إن إجراءات الشورى تراعى فيها ظروف الزمان والمكان، ولكن الصيغة المؤسسية لأهل الحل والعقد – أو أهل الشورى – لم تتطور، وخاصة بعد توقف مبدأ الشورى وصيرورة السلطة السياسية إلى ملك عضوض، ولم يحظ الجانب الإجرائي، أو المؤسسي، للشورى باهتمام يذكر؛ وقد يكون السبب في ذلك هو أن «الفقهاء لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة...ما يمكن أن يكون أساسًا لتنظيم دائم ومستقر للشورى»[3].

---

(١) انظر: عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة توفيق الشاوي، ونادية السنهوري القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢ - ١٩٩٣م، ص١٨٣.

(٢) انظر: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص١٤٠، ١٤١.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٤.

ولو بقيت الشورى في الحكم والسياسة «لشعرت الأمة بضرورة إيجاد إجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد، وتحديدهم»[١].

وقد يكون هذا السبب نفسه هو أحد عوامل ضمور فكرة المجتمع المدني الفعال، وفكرة المجال العام أيضًا في فترات طويلة في الاجتماع السياسي الإسلامي منذ توقَّفَ مبدأُ الشورى، ومنذ اشتغلَ مبدأُ الاستبداد ولم يتوقف حتى اليوم.

في نظرنا أن ازدهار المجتمع المدني والمجال العام وانحسارهما قد ارتبط بقوة ممارسة الشورى والاستشارة وضعفهما، وهو ما أشار إليه الكواكبي بقوله: «إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد، واشتراكهم في تدبير شئون الأمة»[٢]. وما يسميه الكواكبي «الفتور العام»، هو ما نقصده بتعبيراتنا اليوم بتدهور المجال العام، والسبب عنده هو: «استحكام الاستبداد في الأمراء شيمة وتكبرًا، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلًا وجبانة»[٣].

غير أننا نلاحظ أن غياب الشورى في الحكم والسياسة، لم يؤد إلى غيابها عن العلم والفقه والاجتهاد – وإن كاد الاجتهاد يتوقف بسبب غلق باب الشورى، وضياع الحريات السياسية – ولعل السبب في استمرار باب الشورى مفتوحًا في الفقه والعلم، بينما ابتعد عن دائرة الحكم والسلطة، هو أن مبدأ الشورى ذاته مرتبط بأهم أصول الشريعة وهو «استقلال الشريعة عن الحكم والحكام، وتطبيق هذا الأصل يستوجب أن

---

(١) المرجع نفسه، ص١١٠.
(٢) الكواكبي، مرجع سابق، ص٦٦.
(٣) المرجع نفسه، ص٦٨.

تكون الشورى في نطاق الفقه هي تبادل للرأي وحوار علمي مستقل، ومنفصل عن الشورى في مجال الحكم والسياسة»[١].

وينتج عن ذلك أن تقلبات السياسة التي عطلت الشورى في اختيار الحكام ومحاسبتهم لم يترتب عليها – في حالات كثيرة – تعطيل الشورى في نطاق الشريعة والفقه؛ أي في مجال الاجتهاد والإجماع، وهذا هو ما حمى فقه الشريعة طوال تاريخ الإسلام من آثار انحراف نظم الحكم عن الالتزام بالشورى في اختيار الحكام[٢]، وأبقى على مصدر رئيسي من مصادر تغذية فكرة المجال العام ومجتمعه المدني، وإعادة إنتاجه ولو على المستوى النظري الفقهي، وإن لم يكن على المستوى المؤسسي العملي.

٣ – الإجماع:

«الإجماع» مبحث من مباحث أصول الفقه. والأصوليون يبدؤون بذكر القرآن أولًا، والسنة ثانيًا، والإجماع ثالثًا، والقياس رابعًا. وأثر الأصول الثلاثة الأولى هو إثبات أصل الحكم، بخلاف القياس، فأثره تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم[٣]. ولهذه التفرقة أهمية كبرى في بيان إسهام مفهوم «الإجماع» في تصميم سياسات المجتمع المدني وبناء المجال العام في واقع الاجتماع السياسي الإسلامي.

(١) انظر: الشاوي، ص٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص٢١.

(٣) انظر في ذلك: علي عبد الرازق، **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م، ص٥، ٦.

يقول الشاوي: إن الأصل أن الإجماع بالمعنى اللغوي والواسع يمكن أن يقع في أي شأن من شؤون الأمة الإسلامية؛ سواء كان ذلك في نطاق الأحكام الشرعية – التشريع – أم في ما يسمى بـ «المسائل الدنيوية»؛ أي السياسية والاجتماعية وما إليها»[١].

وقد عرف الفقهاء الإجماع تعريفات اصطلاحية متعددة، منها تعريف الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي ذهب إلى أن الإجماع هو: «اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية». أما الغفاري؛ صاحب «فصول البدائع في أصول الشرائع»، فيعرف الإجماع بأنه: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي»[٢]. وثمة تعريفات أخرى متعددة، ولكن أغلبها يدور – ويختلف – حول ثلاثة عناصر هي: الاتفاق، ونسبة هذا الاتفاق إلى الأمة، وموضوع الاتفاق:هل هو مقيد بالأمر الشرعي، أم إنه يشمل أي أمر من أمور الحياة الاجتماعية والسياسية؟

ما يهمنا هنا هو أن فكرة الإجماع تستلزم بالضرورة قدرًا من الحوار والتشاور في أمر له صفة العموم، ولا يقتصر على فرد أو فئة محدودة من أبناء المجتمع. ويشمل هذا الحوار مختلف الشؤون العامة التي تهم المجتمع في أي وقت من الأوقات.

إن جوهر الإجماع هو التشاور الحر في ما لا نص فيه، ومن ثم فإبطال الشورى هو إبطال للإجماع، وتعطيل لوظائفه في تدبير شؤون المجتمع.

ويؤكد الشاوي في اجتهاداته التجديدية الملفتة للنظر على أن «الإجماع هو نتيجة الشورى والتشاور والمشورة بالمعنى العام دائمًا، باعتبار أنه يفترض المداولة والنقاش

---

(١) الشاوي، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٢) انظر: علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص٦، ٧. الحكم الشرعي حسب مفهوم الأصوليين هو «ما لا يدرك لولا خطاب الشارع»، وهذا المعنى هو الذي يميزه عن الحكم غير الشرعي.

الشفوي والكتابي؛ إنه الحوار وتبادل الرأي ومناقشة الحجج في أي موضوع ثم الاتفاق، وهنا يتحقق الإجماع، أو الانقسام، وهنا يتعدد الاجتهاد»[١].

ونحن نضيف إلى أفكار أستاذنا الجليل توفيق الشاوي أن الإجماع هو أيضًا - من منظور سياسي - وسيلة التعرف على إرادة الأمة، وأداة أساسية من أدوات بناء المجال المشترك الذي يعبر عن نضج المجتمع المدني وولاية المجتمع في مجمله على نفسه.

والإجماع أيضًا هو ركيزة من ركائز بناء المجال العام وتطويره في الاجتماع السياسي الإسلامي. والشورى والاستشارة عمليتان يستلزمهما بناء الإجماع، ويفترضهما تكوين الوعي الذي يمكن المجتمع من ممارسة حقه الأصيل في الولاية على نفسه، وإن تعطيل الشورى قد جر إلى تعطيل الإجماع - بهذا المعنى - وجنى على المجتمع المدني الإسلامي أعظم جناية، وهي تمكين الاستبداد، وإهدار الحرية باسم الطاعة لأولي الأمر (الأمراء والعلماء)، وانتزاع حق المجتمع في الولاية على نفسه بالمخالفة لأصول الاجتماع السياسي الإسلامي.

إن قرار «الإجماع» أعلى من قرار الشورى منزلة من حيث الحُجية، والشورى ركن فيه. وهنا يتكون المجال العام عبر مؤسسات مدنية حرة، كان الوقف ممولها الرئيسي في الخبرة الإسلامية التاريخية. وبتراكم حصيلة «الإجماع» وتطوره مؤسسيًا ووظيفيًا عبر ممارسة الشورى والتشاور في مختلف مستويات المسؤولية الاجتماعية والسياسية والعلمية. وتتجلى حصيلة الإجماع وتراكماته في ما تعبر عنه من «توافق عام»، وفي ما تسهم به في بناء المجال المشترك بين المجتمع بفئاته ومؤسساته الطوعية المختلفة، والدولة بمؤسساتها وهيئاتها الرسمية المنوط بها رعاية مصالح المجتمع.

---

(١) انظر الشاوي، مرجع سابق، ص١٦٥.

ولكن مما يؤسف له، أن أغلب الكتابات الفقهية - التقليدية بصفة خاصة - قد حبست نظرية الإجماع في إطار ضيق، وقيدته بثلاثة قيود، هي: أنه يتم مشاركة «المجتهدين» دون غيرهم؛ فلا يشاركهم الجمهور العام، أو «العوام» بتعبير كتب الفقه التقليدي. وأن الإجماع ينعقد بالاتفاق التام بين جميع أفراد جماعة المجتهدين. وأن موضوعه يجب أن يكون حكمًا شرعيًا[١].

وبالرغم من وجود آراء واجتهادات فقهية معتبرة لا توافق على تقييد الإجماع بتلك القيود، وتؤكد على انفتاحه على مختلف شرائح المجتمع، ومختلف قضاياه، ولا تشترط الاتفاق التام لانعقاد الإجماع، وترى أنه ينعقد بأغلبية الآراء[٢].

وبالرغم من كل ذلك، لا تزال النظرة الضيقة التي تحبسه وتقيده بالقيود المذكورة هي السائدة، وتحتاج إلى من يزلزلها لتحرير «نظرية الإجماع» من هذا الأسر التاريخي الظالم، الذي حجبها - ولا يزال يحجبها - عن التطور حتى اليوم. ولو أنها أخذت مسارها الطبيعي، وتطورت خارج تلك القيود، لكانت قاعدة صلبة لتأسيس «نظرية للرأي العام» عليها، ولكانت مرجعًا منضبطًا لصنع سياسات مختلف المنظمات المدنية، وأيضًا لمأسسة مبدأ «احترام إرادة الأمة» كمبدأ دستوري للحكم، وكآلية لبناء المجال المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، وبالتالي لبناء المجال العام وتطويره.

---

(١) حول شروط الإجماع، مسائله، وكيفية انعقاده من وجهة نظر الأصوليين انظر مثلًا: محمد أبو النور زهير، **أصول الفقه** القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م ج٢/الجزء الثالث، ص١٤٣-١٨٣. وانظر أيضًا: الشاوي، مرجع سابق، ص١٦١-١٦٥، وهو يقدم رؤية نقدية متوازنة في الآراء الفقهية التقليدية بهذا الخصوص.

(٢) عرض الدكتور الشاوي لتلك الآراء، وأضاف عليها أفكارًا جديدة مهمة في كتابه المشار إليه، **فقه الشورى**، المرجع نفسه، ص١٦١-٢٢١.

إن انتكاس مفهوم «الإجماع» وحصره في معنى فقهي ضيق كما ألمحنا، كان من أسباب تجميد نظرية الإجماع من جهة، وأدى تعطيل الشورى إلى اضمحلال وظيفة الإجماع في بناء المجال العام من جهة أخرى. وفي تعطيل «الشورى والإجماع» معًا يكمن أحد أهم أسرار تدهور المجال العام وضمور المجتمع المدني في المجتمع الإسلامي.

وعندما حدث هذا التعطيل المتبادل بين الشورى والإجماع، كانت النتيجة هي حدوث «فراغ» نظري ومؤسسي – في آن واحد – في ساحة المجال العام، وكان لا بد من قوة تملأ هذا الفراغ، ولم تكن هذه القوة سوى «قوة السلطان»، أو «سلطان القوة» السياسية، التي طالما حرص الفقهاء على أن لا تؤثر على عملية التشريع، ناهيك عن أن تستولي على هذه العملية استيلاءً كاملًا. وهذا الاستيلاء هو ما حدث بالفعل؛ بسبب تراجع نظرية الشورى وتعطل نظرية الإجماع، ولأسباب أخرى كثيرة لا يتسع المجال لشرحها هنا.

إن الضرورات السياسية – في ظل انسحاب قوة الشورى وتعطل فعالية الإجماع عن الإسهام في تطوير المجال العام – اقتضت أن تتدخل قوة السلطان، أو سلطان القوة من أجل تطوير الإجراءات الأمنية لضبط المجال العام والسيطرة على فعاليات المجتمع المدني.

وتجلت حصيلة هذا التدخل في سلسلة متصلة من القوانين الاستثنائية وأحكام الطوارئ التي تشمل أغلب المجتمعات العربية والإسلامية، والتي لا تكاد تتوقف أو تلغى حتى تعود من جديد لتستأنف عملها في مصادرة الحريات العامة، وتقييد التنظيمات المدنية الأصيلة، والمحافظة على احتكار السلطة السياسية له.

وقد أشار علال الفاسي في رؤيته التجديدية لمقاصد الشريعة، إلى مسار عكسي مؤداه أن الاستبداد السياسي هو الذي عطل الشورى وأبطل فعالية الإجماع، وحرّفهما

عن وظائفهما الأصيلة، وذلك في قوله: «إن الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة تدور حول حجية الشورى والإجماع، وإمكان وقوعه وعدمه... إلخ»[1].

وفي رأينا أن المسئولية مشتركة بين الحكام المستبدين والعلماء المستسلمين لهم، وأن التأثير السلبي لكل منهما قد دعم صاحبه في إقصاء الشورى وتعطيل فعالية الإجماع، ودعم الاستبداد، وتغييب إرادة الأمة، وانحسار المجال العام، وضمور المجتمع المدني.

رابعًا: سياسات المجتمع المدني ومقاصده
بين جدلية الاستيعاب والاستبعاد

في أغلب بلداننا الإسلامية - عربية وغير عربية - يوجد «مجتمع مدني» له مؤسسات ومنظمات متنوعة، والأهم من تنوعها هو «انقسامها» إلى قطاعين أساسيين: أحدهما موروث قديم، والآخر وافد مستحدَث. وكلاهما يسعى - نظريًّا على الأقل - لتحقيق جملة من المقاصد التي تجلب المصالح وتدرأ المفاسد. ولكن كليهما أيضًا واقع تحت التأثيرات السلبية لتفاعل شروط الخارج وضغوطاته من جهة، وقيود الدولة الوطنية وسيادتها الداخلية من جهة أخرى. والحاصل أن المجتمع هكذا مجتمع مدني هو «لا وظيفي»، وفاقد لدوره كشريك فاعل في عمليات التغيير والإصلاح العام. ويكاد دوره في هذا الميدان يكون محصورًا في مرحلة «التبشير» بالفكر والكلام، ومحاصرًا بسلسلة من القيود التي تحد من قدرته على الحركة، وتكرس المشكلات التي يعاني منها.

---

(١) انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩م، ص١١٧، ١١٨.

ليست المشكلة في وجود أو عدم وجود «مجتمع مدني» في بلادنا؛ بل المشكلة – ويا للمفارقة – هي في وجود «مجتمعين مدنيين اثنين»، في كل بلد واحد! وكل منهما ينفي الآخر ويزدريه، ولا يكاد يعرفه، ناهيك عن أن يعترف به، أو يتعاون معه. بل إن كلًّا منهما ينزع عن صاحبه صفة «المدني» عبر سياسات إقصائية استبعادية؛ فالمجتمع المدني القديم الموروث ينفيها عن المجتمع المدني الوافد (المستحدث) بحجة أنه «أجنبي» وليس أهليًا مدنيًّا؛ في إشارة واضحة إلى مشكلة التمويل والمنح التي تمده بأسباب الحياة، بينما «المجتمع المدني الوافد المستحدث» ينفي هذه الصفة عن القديم الموروث، بحجة أنه «تقليدي»، وقائم على «ولاءات» أولية: قرابية، ومذهبية، وطائفية،غير حداثية.

ويكمن أساس هذه المشكلة في «ازدواجية» المرجعية الفكرية التي تستند إليها أغلبية مؤسسات المجتمع المدني العربي ومنظماته، وهذه الازدواجية هي امتداد للانقسام المعرفي الفلسفي الحاد بين النخب الفكرية والثقافية والسياسية بين اتجاهات تتبنى المرجعية الإسلامية وفق اجتهاداتها الخاصة والمتنوعة، واتجاهات أخرى تتبنى مرجعية التحديث الغربية وفق تصوراتها الخاصة والمتنوعة أيضًا.

هناك مشكلات أخرى كثيرة تعوق «المجتمعين المدنيين الاثنين» الموجودين في كل بلد عربي، وقد ناقشناها في مقالة سابقة[1]. وقد حاولنا فيها الكشف عن علل الإعاقة التي تجعل «المجتمع المدني العربي» لا وظيفياً في المساعي العربية صوب «الديمقراطية». وقد قلنا هناك: إن أهم العلل التي تعوق المجتمع المدني عن أداء دوره بفاعلية في الإصلاح والتحول الديمقراطي تتمثل – إضافة إلى الازدواجية المعرفية – في:

---

(١) إبراهيم البيومي غانم، المشكلات السبع المعوقة للتحول الديمقراطي، موقع الجزيرة نت بتاريخ ٢٠٠٦/٧/٣م.

التسييس، والخلل في أولويات العمل، والفساد، وشح التمويل المحلي، وجمود القيادات، والبيروقراطية، والقيود الأمنية.

ونؤكد هنا على أن «السياسة الإقصائية» أو «الاستبعادية» هي التي تهيمن على سياسات مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته ذات المرجعية العلمانية الوافدة. وكانت أول تجربة لتلك السياسات الاستبعادية في تونس قبل ثورتها المجيدة على نظام «ابن علي». وكانت المؤسسات والمنظمات ذات المرجعية الإسلامية هي الضحية الأولى لتلك السياسات.

المرجعية العلمانية للمؤسسات المدنية الوافدة تعتبر «غير مدني» كلَّ ما يخالفها ومن يخلفها في أساس الرؤية الفلسفية أو المرجعية المعرفية التي تنطلق منها، أو تستند إليها. وهذه «الروح الإقصائية» التي تكمن خلف أطروحة «المجتمع المدني» كما قدمها دعاتها في السياق العربي المعاصر – وليست بالضرورة كما هي في أصولها المعرفية والسياسية الغربية – هي بالتحديد ما يجعل «صيحة» المجتمع المدني في هذا السياق متناقضة مع محاولات الإصلاح السياسي، وغير منسجمة مع آمال «التحول الديمقراطي»؛ بل إن هذه الروح الإقصائية في الطبيعة العربية من «المجتمع المدني» تجعله يقع في خانة «أسباب تعثر التحول الديمقراطي»، وانتكاس الإصلاح الاقتصادي وإهدار كثير من المصالح، والتسيب في كثير من المفاسد بين الحين والآخر. ذلك لأن أي «إصلاح ديمقراطي» يبدأ بإقصاء هذا الفريق أو ذاك، أو يستبعد هذه الفئة أو تلك الهيئة بحجة أنها «ضد الديمقراطية»، أو أنها «غير مدنية» هو «لغو من القول»، وهو مصادرة على المطلوب وفق المنطق الصحيح للإصلاح الديمقراطي الذي يقول: إنه لا يجوز أبدًا شطب رأي واحد بحجة تصحيحه، لأن «الشاطب» اليوم، سيكون «مشطوبًا» غدًا، والديمقراطية، ناهيك عن الشورى، تقوم على الإضافة لا الشطب.

لقد كان ظهور «الدولة الحديثة» في بلادنا – منذ بدايات القرن التاسع عشر – وزحفها التدريجي المنظم على المجتمع ومؤسساته الموروثة، سبباً من أسباب تراجع أداء المؤسسات المدنية الموروثة إلى حد التوقف عن العمل بحلول منتصف القرن العشرين، وخاصة أن يد الإصلاح لم تمتد لإصلاح تلك المؤسسات أو تحديثها، بل تركتها ليد الإهمال تفعل فعلها، وتوفر ذريعة للقول ببطلان الحاجة إليها.

ولم تكد هذه الدولة الحديثة تستكمل أركان استقلالها السياسي بعد رحيل الاستعمار حتى أسرعت إلى استكمال الاستيلاء على ما كان قد بقي على حاله من مؤسسات القطاع الأهلي (المدني) الموروث، والأهم من ذلك أنها استولت على مصادر تمويله بالكامل بوضعها نظام الوقف الخيري تحت سيطرة الإدارة الحكومية.

جاءت النشأة الثانية للقطاع الحديث من مؤسسات المجتمع المدني في ظل «الدولة» حديثة الاستقلال، والتي يؤرخ لها في معظم بلادنا بالخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. صحيح أنه قد نشأت بعض المؤسسات المدنية الحديثة قبل استكمال استقلال الدولة الحديثة عن الاستعمار، إلا أنها كانت قليلة العدد، ومحدودة التأثير، وتابعة في تسييرها للقواعد العامة التي انتظمت مؤسسات القطاع القديم الموروث.

ولم ينفتح الباب على مصراعيه أمام نشأة «مؤسسات المجتمع المدني» الوافدة إلا بعد أن شرعت «الدولة الحديثة» في التنصل تدريجياً من سياسة الرفاه الاجتماعي التي سارت عليها من منتصف الخمسينيات إلى منتصف السبعينيات من القرن الماضي تقريباً، من جهة، واضطرارها إلى إبداء قدر من الاستجابة لضغوط الداخل والخارج من أجل القيام بإصلاحات اقتصادية وديمقراطية من جهة ثانية. هنالك لاحت اللحظة المناسبة للوفود المكثف لمؤسسات المجتمع المدني ومنظماته؛ فالمؤسسات القديمة الموروثة ومصادر تمويلها باتت تحت سيطرة الدولة بالكامل، والدولة ذاتها باتت عاجزة عن الاستمرار في

تمويل كثير من الخدمات العامة، والمبادرات الأهلية المحلية غابت لانعدام الثقة في «الدولة»؛ مرة لأنها استولت بغير حق على القطاع المدني الأهلي الموروث، وأممت مصادر تمويله، ومرة ثانية لأنها لم تنجز وعود التنمية والرفاه الاجتماعي، أي إنها غدت عاجزة عن تسويغ ما قامت به، وعاجزة عن الخروج من المأزق الذي دخلت فيه.

إذن فقد نشأت مؤسسات المجتمع المدني الحديث - الوافدة في أغلبها - في الفجوة التي خلقها تأميم مؤسسات القطاع المدني (الأهلي) الموروث، وتأميم الدولة لمصادر تمويله. وتصاعدت موجة هذه المؤسسات بعد أن تعمقت تلك الفجوة بتخلي الدولة عن سياسة الرفاه وتقليص وظائفها في تمويل الموافق والخدمات العامة.

وفي مقابل شح التمويل المحلي لمؤسسات المجتمع المدني (الأهلي)، ظهر سخاء التمويل الأجنبي لإنشاء مؤسسات حديثة وتمويلها، وتسابق كثيرون من «دعاة المجتمع المدني الوافد، أو الحديث»، إلى التبشير به، وتصويره على أنه «مجمع الفضائل»، و«طوق النجاة» من كثير من أوزار التأخر والاستبداد، والتحول تجاه المدنية والحياة الديمقراطية. فالبعض ذهب إلى أن المجتمع المدني قرين الديمقراطية وعلامة على وجودها، ومن ثم إذا أردنا تحقيق الإصلاح الديمقراطي فعلينا إفساح المجال أمام تكوين مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته، وتطويرها لتعمل كما تعمل في المجتمعات الديمقراطية الغربية.

ولكن البعض الآخر رأى أن المجتمع المدني هو بالأساس أداة لتصنيف القوى والتيارات السياسية، فهي إما حديثة ومستنيرة ومتقدمة، وإما تقليدية وظلامية ومعادية للتقدم وفي مقدمتها - حسب زعمهم - التيارات والقوى الإسلامية، ووفقًا لهذا الاستخدام جرى توظيف مفهوم المجتمع المدني كأداة لتأجيج الصراع السياسي الداخلي في بعض المجتمعات العربية والإسلامية.

ويدلنا تاريخ المجتمع المدني (الأهلي) الموروث في بلادنا على أن مؤسساته ونشاطاته المختلفة قد انتهجت - غالبًا - سياسات استيعابية استقلالية، وأسهمت في التعبير عن إرادة المجتمع، بالقدر الذي أسهمت فيه بتقييد إرادة السلطة؛ وذلك على قاعدة التمويل المستقل الذي ضمنته الأوقاف الخيرية، وغيرها من مصادر التمويل الأهلية أو الذاتية. أما وقائع نشأة المجتمع المدني الحديث الوافد فتدلنا على أن مؤسساته ومنظماته المختلفة قد ارتبطت. في أغلب الحالات - بجدول أعمال «وافد» هو الآخر، ومشروط بشروط جهة التمويل الأجنبية التي تقدم المساعدات المادية وغير المادية.

وفي مواجهة هذا الوفود المشروط لمؤسسات المجتمع المدني نهضت «الدولة» - كي تحافظ على سيادتها - ووضعت مجموعة من القيود على تلك المؤسسات، أهمها تلك المتعلقة بتلقي التمويل من الخارج، ووجوب أن يكون بمعرفة سلطات الدولة المختصة، وبموافقتها المسبقة، ومراقبتها اللاحقة. وهكذا وجدنا أغلب الحكومات العربية تستصدر قوانين تخولها صلاحية واسعة في مراقبة تلك المؤسسات ومحاسبتها، وتوجيهها، وإغلاقها إذا اقتضى الأمر.

يجادل البعض في مسألة «الشروط» المصاحبة للتمويل والمساعدات الأجنبية التي تتلقاها مؤسسات المجتمع المدني الحديث في كثير من الأحيان، ويرى هذا البعض أنه لا توجد شروط من أساسه، أو أن الشروط موجودة ولكنها لا تتعلق بنوعية النشاطات والبرامج التي تقوم بها هذه الجمعية أو تلك المنظمة.

وفي رأينا أن «الشروط» موجودة في كل حالات الدعم الخارجي لمؤسسات المجتمع المدني الوافدة إلى بلادنا. وهي شروط بنسب متفاوتة بين اللين والشدة، وبدرجات مختلفة من الظهور والخفاء. فليس ثمة مساعدة عابرة للقطرية أو للقارات، إلا وهي مشروطة، ولا توجد مساعدة أو معونة لوجه الله على هذا المستوى الذي يندرج في

تفاصيل العلاقات الدولية بين الشعوب والأمم، مهما كان غطاؤها إنساني النزعة، ناهيك عن أن المساعدات والمنح الدولية مسيَّسة في كثير من الحالات، ومقيدة بشروط تضمن مصلحة الجهات المانحة في كل الحالات.

وتظهر «شروط الخارج» في نوعية القضايا التي تهتم بها «مؤسسات المجتمع المدني»، وفي «أولوية» هذه القضايا التي تهتم بها، والتي لا تحكمها معايير مقاصدية محلية. وكثيرًا ما لا تنسجم اختيارات وأولويات جهات التمويل الأجنبي التي تملك فرض الشروط، مع اختيارات المجتمع المحلي وأولوياته واحتياجاته الحقيقية. ومن ذلك مثلًا: أن بعض الجهات المانحة تشترط تخصيص مساعداتها لمحاربة ظاهرة «ختان الإناث»، وتعطيها أولوية أسبق وأكبر من قضية «العنوسة» التي تحتل أولوية كبرى لدى المجتمع المحلي. وتعطي جهات مانحة أخرى قضية «مشاركة المرأة في العمل السياسي»، أسبقية على مواجهة «مشكلة الأمية» التي تضرب نصف الرجال والنساء في أغلبية البلدان العربية. وبينما تشترط جهات التمويل تخصيص مساعداتها للدفاع باستماتة عن «حقوق الأقليات»، نجد أن الأقليات والأغلبيات تعاني على قدم المساواة من نفس الانتهاكات وضياع الحقوق.

وتستخدم بعض جهات التمويل المساعدات التي تقدمها أداة للضغط – في بعض الحالات – على السلطات المحلية في البلدان المتلقية للمساعدات. وغالبًا ما يكون الهدف من هذا الضغط هو إرغام تلك السلطات المحلية على الرضوخ لشروط سياسية ترى أنها مجحفة، أو لكي تضطرها للاستجابة لمطالب دولية تعتقد أنها غير عادلة، أو تنتقص من سيادتها الوطنية.

شروط «الخارج» لا تقتصر فقط على مطالب جهات التمويل والهيئات المانحة من مؤسسات «المجتمع المدني» المتلقية للمنح والمساعدات، وإنما هناك أيضًا ضغوط «العولمة»

التي تسعى – دون كلل – إلى استتباع كل التكوينات المحلية، والقومية في تيارها الجارف.

وأول ضحايا هذه العولمة هي «سيادة الدولة» الوطنية بمعناها الحديث؛ وهذه «الدولة بسيادتها»، وخاصة في مجتمعاتنا العربية، هي المجال الذي تتحرك فيها مؤسسات المجتمع المدني، ومع زيادة اعتمادية هذه المؤسسات على التمويل الخارجي بشروطه وضغوطاته، تزداد حساسية الدولة تجاه المجتمع المدني ومؤسساته، والحاصل هو أنه كلما أضحت «سيادة الدولة» مقيَّدة من الخارج، زاد جنوحها لفرض مزيد من القيود على المؤسسات والتكوينات الجمعوية؛ السياسية والمدنية في الداخل. وتنال هذه القيود التي تمارسها «سيادة الدولة» من حرية «مؤسسات المجتمع المدني» العاملة فيها واستقلاليتها، والمعتمدة أساسًا على التمويل والمساعدات الأجنبية.

حصيلة تفاعلات «شروط الخارج، وقيود الداخل» على مؤسسات المجتمع المدني هي أنها تفرغه من مضمونه، وتجعله رهين المحبسين: محبس الشروط، ومحبس القيود، ومن ثم يفقد هذا «المجتمع المدني» فاعليته، ويصبح «لا وظيفيًا» في علاقته بعمليات التحول الديمقراطي والإصلاح السياسي.

والسؤال الآن هو: كيف يمكن تفعيل مؤسسات المجتمع المدني في بلادنا بمعايير المقاصد العامة للشريعة؟ والإجابة تبدأ – بداهة – بمعالجة العلل السابقة، حتى يبرأ «المجتمع المدني» منها، ويكون في ضع صحي يمكنه من أداء وظائفه ومقاصده الإصلاحية بفاعلية.

تحتاج إشكالية ازدواجية المرجعية المعرفية إلى مدى زمني أطول نسبيًا، وإلى جهود نظرية وفكرية مكثفة تستهدف تضييق الفجوة بين المرجعيتين على قاعدة المصلحة الاجتماعية الراجحة. وتحتاج مشكلة التسييس إلى حلول من خارج مؤسسات المجتمع

المدني ذاتها؛ موروثة كانت أو وافدة، تتمثل في إصلاح الحقل السياسي وفتحه أمام القوى والتيارات المستبعدة منه؛ حتى لا تضطر إلى منافسة السلطات الحاكمة على تسييس مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني.

وفي تقديرنا أنه كلما تقدم الإصلاح السياسي والديمقراطي خطوة، تراجعت حدة المشكلات التي تعوق فاعلية المجتمع المدني العربي، وتضاءلت احتمالات «تسييسه»، وتراجعت أيضًا العقبات البيروقراطية والأمنية التي تؤثر سلبيًا على أدائه.

وثمة خمسة مداخل يمكن أن تسهم – مجتمعة – في مواجهة العوائق التي تحد من فعالية المجتمع المدني، وتجعله في وضع «وظيفي» بدلالة الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي في البلدان العربية بشكل عام، وهذه المداخل هي:

١ – **مدخل التعليم**؛ ويعني أن يتم إدماج الأفكار والمفاهيم والمهارات المتعلقة بالمجتمع المدني بمرجعيته ومعاييره المقاصدية ومؤسساته وأدواره في مقررات جميع مراحل التعليم ما قبل الجامعي، وفي الأنشطة الصفية وغير الصفية، وذلك بهدف إكساب الأجيال الجديدة المعرفة العلمية الصحيحة حول هذا القطاع، وتوعيتهم بأهميته في مواجهة التحديات التي يواجهها المجتمع، وكذلك الأدوار التي يمكن أن يسهم بها في التنمية الشاملة.

٢ – **مدخل الإعلام**؛ ويعني أن تتبنى وسائل الإعلام بمختلف أنواعها برامج متنوعة لتنوير الرأي العام ورفع وعيه بهذا القطاع المدني، وبالقيم المرجعية المقاصدية التي يستند إليها. على أن تكون «مادة المجتمع المدني» ومسائله وتساؤلاته موجودة بصفة دائمة على الأجندة الإعلامية، وعلى يد خبراء ومختصين في هذا المجال.

٣– **المدخل التشريعي – القانوني**، وهو يستهدف مراجعة القوانين المنظمة لمؤسسات المجتمع المدني ومنظماته، وتحديثها على اختلاف أنواعها؛ بما فيها قوانين

الأوقاف، والجمعيات الأهلية، والنقابات، والضرائب، والأحزاب السياسية، والأندية الرياضية...إلخ - وتخليصها من العوائق التي تحول دون فاعليتها في الممارسة العملية، وفي مقدمتها طغيان سلطات الإدارة الحكومية عليها، وتدخلها المبالَغ فيه في أنشطتها وبرامج عملها.

٤- **مدخل التدريب والتأهيل**؛ وهو يعني الاهتمام ببرامج التدريب وإعادة التأهيل للعاملين في قطاع «المجتمع المدني» بمختلف مؤسساته ومنظماته؛ على أن تقوم جهات متخصصة وبيوت خبرة في هذا المجال تحديدًا؛ لكونه يتطلب مهارات وقدرات وكفاءات خاصة تستطيع التعامل بكفاءة مع احتياجاته وتحدياته.

٥- **مدخل التمويل**؛ وهو يعني ضرورة بذل جهود منظمة ومدروسة لحشد الموارد المحلية اللازمة لتمويل مؤسسات المجتمع المدني، والحد من اعتماديتها على مصادر التمويل الأجنبية، والحكومية في آن واحد، وتجعلها في غنى عن هذا التمويل، وفي منجًى من شروطه وضغوطاته.

وفي رأينا أن لدى المجتمع العربي إرثًا عريقًا غير مستغل بكفاءة حتى الآن في مجال تمويل مشروعات ومؤسسات المجتمع المدني. وتأتي «الزكاة» المفروضة في الدرجة الأولى، ويليها في الثانية «الوقف» الخيري، وفي الثالثة «الهبات»، ثم «الوصايا» في الدرجة الرابعة، وتليها في الخامسة «النذور»، وفي السادسة «الكفارات».

ثمة ضرورة ملحّة للتنبيه إلى هذه المصادر التمويلية المحلية، ولكن الضرورة الأكثر إلحاحًا هي تجديد النظر الفقهي والإداري في التعامل مع هذه المصادر جمعًا، توظيفًا، واستثمارًا، وإدارة، وصرفًا في مجالات عمل مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته. وهذا التجديد يحتاج بدوره إلى اجتهادات أصيلة ومنفتحة على متغيرات الواقع، ومنخرطة في معركة التصدي لتحدياته.

أطروحات نظرية حول سياسات المجتمع المدني ومقاصده في النظم المختلفة

معايير الليبرالية الجديدة	معايير الديمقراطية الاجتماعية	معايير مقاصد للشريعة
دولة الرفاهية الاجتماعية تدمر المجتمع المدني.	رأسمالية الدولة أصل كل المشاكل ولا بد من إلغائها.	تتدخل الدولة بمرونة وتسمح بحرية المبادرات الأهلية.
كلما ضاق نطاق القطاع الحكومي، ازدهر المجتمع المدني، وهذا أفضل.	كلما اتسع نطاق القطاع الحكومي، انحسر المجتمع المدني، وهذا أفضل.	التوازن بين دور الحكومة ودور المجتمع المدني في جلب المصالح ودرء المفاسد.
قوى السوق الحرة تضمن بقاء النظم التقليدية، وهذا يخلق توترًا في نشاط المجتمع المدني، ويشجع كل ما يدعو للتماسك القومي.	على الدولة أن تتدخل في حياة الأسر، وتساعد المحتاجين، وثمة شك كبير في منظمات المجتمع المدني وكفاءتها.	لا شيء يعمل على تحلل التقاليد والروابط الأسرية أكثر من الثورة الدائمة في السوق، ويمزق مجتمعًا محليًا (الحديث يأكل القديم).
يجب تفكيك دولة الرفاهية، وتشجيع نظام السوق الحر عبر العالم.	يجب اتباع سياسة تحقق الحد الأدنى من الرفاهية، مع الاحتفاظ بقدر كبير من التخطيط المركزي.	يجب تجاوز الليبرالية الجديدة، والديمقراطية الاجتماعية، والانتقال لنظام يكفل مشاركة مجتمعية واسعة.

نظرية كونية، تسعى لتعميم النموذج الرأسمالي، مع تنشيط المجتمع المدني في سياق العولمة.	ليست لها نظرية كونية، وتركز فقط على البلدان الصناعية المتقدمة. وتعطي للدولة دوراً رئيسياً في المجال العام.	نظرية إنسانية، وتسعى لتجديد المجال العام من خلال شراكة بين الدولة والمجتمع المدني والقطاع الخاص.

خاتمـــة

ليس صحيحًا أننا وصلنا إلى خاتمة البحث في موضوع «سياسات المجتمع المدني بمعايير مقاصد الشريعة»، بل الصحيح هو أننا فقط فتحنا باب البحث في هذا الموضوع. ولعل أهم ما خلصنا إليه – حتى الآن – هو أن فكرة المجتمع المدني عميقة الجذور في أصول الاجتماع السياسي الإسلامي، وأن هناك أكثر من سبب أدى لوأد هذه الفكرة وضمور التعبير عنها في الممارسة الاجتماعية، ومن تلك الأسباب: الاستبداد السياسي الذي عطل الشورى، وصادر الحرية، وشلّ فاعلية الإجماع في التعرف على إرادة المجتمع، وفي حمل هذه الإرادة إلى مواقع صنع القرار، وتدبير الشأن العام. ومن تلك الأسباب أيضًا: استسلام الفقهاء – في أغلبيتهم – على تعطيل الشورى في اختيار الحكام وعزلهم ومحاسبتهم، إضافة إلى الجمود الفقهي الذي قيد نظرية الإجماع ولم يدعها تنطلق إلى ميدانها العام الذي يشمل – إلى جانب الأحكام المستنبطة بأدلة شرعية – كل ما يدخل في تدبير الشأن العام للجماعة السياسية؛ انطلاقًا من أن الإجماع – بمعناه الواسع – هو السبيل للتعرف على إرادة الأمة، وأن إرادة الأمة الحرة هي مصدر شرعية كل السلطات العامة الموكول إليها رعاية الشؤون الجماعية.

لتلك الأسباب، جمدت نظرية المجتمع المدني – ومن ثم نظرية المجال العام – عند نشأتها الأولى، وسرعان ما انصرف الاهتمام إلى الإجراءات التي تضبط المجال العام وتهيمن عليه، وليس إلى الأفكار التي تطوره، إلى الحد الذي بلغت فيه تلك الجهود – ومنها جهود بعض الفقهاء، وكثيرين من خبراء السلطة وكتاب الحكمة السياسية – التركيز فقط على «باب سد الذرائع».

إن انحسار فاعلية المجتمع المدني، ووجهه الآخر المتمثل في «المجال العام» في واقع أغلب المجتمعات العربية والإسلامية، يجد تفسيره في تآكل بنيته النظرية التي تشكلها قيم: الحرية، والشورى، والإجماع، وحلول نواقضها محلها: الاستعباد بدل الحرية، والاستبداد بدل الشورى، والاستفراد بدل الإجماع.

ومن المؤكد أن هناك عقبات كثيرة تحول دون استرداد فاعلية المجتمع المدني وتطويره في الواقع المعاصر لمجتمعاتنا، ومنها مثلًا: ضعف الولاء المشترك لقيمة أعلى من القيم الفردية والمصالح الخاصة، وتأخر وعي المصلحة المشتركة وسيادة وعي المصلحة الفردية الأنانية وغلبته، والمقاومة الصادرة عن جماعات مصلحة أخرى مضادة للمصلحة المشتركة، ولأن نفوذ كل جماعة يوقف نفوذ الجماعة الأخرى، ولا يكون ذلك إلا على حساب المجال العام المشترك. وعندما يمارس المجتمع «الشورى» بحرية، يمكنه أن يطور مؤسسات تعبر عن إرادته، وتصبح قنوات الوصول إلى الإجماع والتوافق مفتوحة وجيدة الأداء، وفي أثناء ذلك، ونتيجة للشورى الحرة والإجماع الكاشف عن إرادة الأمة، والمنشئ في الوقت ذاته لتوافقات تراها الجماعة محققة لمصالحها، عندئذ يكون المجتمع قد وصل إلى مستوى الولاية على نفسه، ولا يفكر له أحد أو جهة أخرى بالنيابة عنه. وتصل المقاصد العامة للشريعة إلى أعلى مراحلها عبر مؤسسات المجتمع المدني المنضبطة بمعايير تلك المقاصد.

إن الأفق الطبيعي والواسع الذي تفتحه نظرية المقاصد هو أفق ما يسمى «المجتمع المدني» على المستويين المحلي والعالمي، وما يتعلق بذلك من مهمات تنموية وعمرانية، وكلما أرسلنا النظر إلى أبعاد هذا الأفق سنجد أن النزعة الإنسانية العميقة لمقاصد الشريعة هي ما تسعى إليه نظرية المجتمع المدني المحلي والعالمي، أو هي ما يجب أن تسعى إليه في تجلياتها المعاصرة على المستوى المعرفي أو الفلسفي على الأقل، وسنجد أيضًا أن بالإمكان أن نسهم

في بلورة هذه النظرية بإظهار الأبعاد الإنسانية في النظم الإسلامية؛ وذلك إذا أعدنا فهم نظرية مقاصد الشريعة، وسعينا لربطها بالواقع، وتغذية الوعي بها، والالتزام بتوجيهاتها في التشريعات، وفي المشروعات والبرامج، وفي بناء الأولويات ورسم السياسات؛ حيث إن مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة الإنسانية، وهدفها العام هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان.

إن ما قدمته في هذا الموضوع ليس إلا فاتحة للكلام في مسألة على درجة كبيرة من الأهمية، من الناحيتين النظرية والتطبيقية. ولئن كان الأئمة الأعلام قد أعلنوا التحفظ على ما قدموه من اجتهادات وأفكار فقالوا قولتهم المشتهرة: «قولنا صواب يحتمل الخطأ، وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، فإن حاجتنا إلى مثل هذا التحفظ أضعاف أضعاف حاجتهم. وعلينا أن نجتهد ونبذل كل ما في وسعنا للكشف عن المعاني المدنية والإنسانية العميقة لنظرية المقاصد العامة للشريعة، وأن نتخذها أساسًا نبني عليه وننطلق منه في عملية تأسيس علومنا الاجتماعية المعاصرة، ولا بأس أن نقوم في أثناء هذه العملية بكسر بعض المفاهيم المغلقة، وفتح آفاق جديدة لإعادة قراءة كثير من النظريات الموروثة، وإلا ستظل حبيسة أزمنة مضت، وأسيرة ألفاظ وتعبيرات تغيرت بتغير أحوال المجتمع؛ ليس فقط على المستوى المحلي أو القُطري، وإنما أيضًا على المستوى العالمي. وإذا كان هدف المقاصد هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان، فإن مقاصد الشريعة لا يمكن أن تبلغ كمال تحققها إلا على مستوى عالمي، وإن موضوع المجتمع المدني، على المستويين المحلي والعالمي، هو أحد الموضوعات التي تتجلى فيها مقاصد الشريعة بكل أبعادها المدنية والإنسانية. وإنسانية الإسلام هي جوهر رسالته التي جاءت «رحمة للعالمين».

تقارير حقوق الإنسان في ميزان نظريّة المقاصد

(حالات مختارة)

جمال الدين دراويل[1]

مدخـل:

يُعدُّ الإنسان غاية غايات التّشريع، إصلاحًا لحاله، نظرًا وعملًا وإصلاحًا لمحيطه وعالمه، بوصفهما مجال جولان نظره وعمله، على النحو الذي يحقّق مقصود الشارع من تحرير الإنسان من الخضوع لما سوى الله ومن الانقياد للهوى والظنّ، ومن نشر الخير والفضيلة، وإقامة العدل والقسط، وصولًا إلى إكمال معاني الإنسانية في الإنسان فردًا، وإلى بلوغ الجماعة البشرية أعلى درجات التمدّن والتحضّر المتاحة في كلّ عصر من العصور.

على هذا الأساس كان الإنسان في البنية الفكرية الإسلامية إنسان الحق والحرية من جانب أوّل، تكملة لمقوّمات الكرامة فيه من جهة استقلالية الإرادة وتحرّر الرأي حتى يكون أداؤه لوظيفته بما هو خليفة الله في الأرض أداءً قائمًا على الاختيار والرّضا، فيتّسم بالإتقان والجودة ويأخذ طابع التّواصل والتّصاعد نحو الأفضل، لئلّا ينقطع أو ينجرف إلى الفساد والهدم، وهو من جانب آخر إنسان التكليف والمسؤولية؛ تزكية لعوامل الإيجابية

---

(١) أستاذ الحضارة الحديثة وتاريخ الأفكار بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - القيروان، رئيس منتدى الثقافة والحوار، رئيس تحرير مجلة الحياة الثقافية.

فيه، مبادرةً للخير ومسارعةً إليه، وتمية لجهود إعمار الأرض وإثمارها ضمن التعاون على البرّ والصّلاح مع الآخرين.

ولما كان القرآن الكريم قد أصّل مبدأ الكرامة الإنسانية للبشر كافّة، المسلم وغير المسلم، إذ جاء قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:٧٠] قاطعًا في هذا الجانب، كان ذلك أصلًا عتيدًا لحقوق الفرد وحرّياته الضّامنة لكرامته، بما يجعل كل حقّ من الحقوق المعلنة في اللوائح الكونية لحقوق الإنسان يُتبيّن بعد النّظر والفحص أنه يدعّم كرامة الإنسان ويغذّيها ويحافظ على معاني الإنسانية فيه وينّميها حقًّا مشروعًا ومرغّبًا في تحصيله، ويعدّ كل اعتداء عليه محيًا أو منعًا إنقاصًا أو إتلافًا، جريرةً دينيّةً ومخالفةً مدنيّةً تستوجب الإدانة والعقاب.

في ضوء ما تقدم سيتّجه هذا البحث إلى المقارنة بين ما جاء في بعض مواد تقارير حقوق الإنسان: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصّادر بتاريخ ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م، والاتّفاقية الخاصّة بتحريم السُّخرة، الصّادرة بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٥٧م[١]، من ناحية، ومقاصد الشريعة المتعلّقة بحقوق الأفراد وحرّياتهم من ناحية ثانية، للوقوف على مدى التّوافق و التعارض بينهما.

---

(١) دائرة المعارف الكونية باللغة الفرنسية، humanisme (الأنسنة)، باريس ١٩٩٠م، ص٦٠٢.

١- أصول الحقوق الفردية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (ديسمبر ١٩٤٠م) في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية:

تجد الحقوق الفردية المتضمّنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعيتها في عصر النّهضة الأوروبية، ولا سيما في التصوّرات التي انبثقت مما عرف بـ«النزعة الإنسيّة» humanisme، التي ظهرت منذ أواخر القرن الخامس عشر، وتبلورت في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ومن أبرز ممثلي هذا التيّار في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي رجل الدين الإيطالي بيك دي لا ميرندول Pic de la Mirandole الذي أصدر كتابه «كرامة الإنسان» La dignité de l'homme سنة ١٤٨٦م وقال فيه: «قرأت في كتب العرب أنه لا يتسنّى أن نجد شيئًا في الكون أعجب من الإنسـان»[١]، مؤكّدًا تجذّر الإيمان بالكرامة البشرية في الثقافة العربية الإسلامية، رغم تراجع ذلك خلال الحقبة الوسيطة لهذه الثّقافة؛ إذ سيطر الظّالمون والجبابرة والمخادعون سياسيًا، وعمّ الجمود والتقليد والتّعصّب معرفيًا، وهيّأ اللّقاء بين هذا وذاك المناخ الذي اندرست فيه الكرامة البشرية، إذ وضع الإنسان في غياهب العتمة ولجج النّسيان لصالح تضخيم صورة الحكّام ووضعهم في بعض الأحيان في مقام المحايثة للذّات العليّة الإلهية.

---

(١) يُنظر وزارة العدل، حقوق الإنسان، نصوص وطنيّة ودوليّة، تونس ٢٠٠٥م، ص٥٦٩ وما بعدها، ص٨٠٥ وما بعدها.

وتعد شرعة الحقوق الشخصية التي أعلنها رجال الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦م وشرعة حقوق الإنسان والمواطن المنبثقة عن الثّورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، وما جاء بعدها من قوانين مماثله ظهرت تباعًا في المجتمعات الأوروبية – المنعطف الحاسم لتقنين الحقوق الفردية في المجتمع الحديث المعاصر وإخراجها من حيّز الإمكان النّظري إلى حيّز التحقّق في الواقع.

وإذا كان للقرن الثّامن عشر الميلادي (قرن الأنوار) من مآثر، فأبرزها أنّه أخرج قضايا الحريات والحقوق من مجال التفلسف إلى مجال التطبيق العملي.

وإذا التفتنا إلى مقاصد الشريعة الإسلامية المتعلقة بالإنسان، تبيّن لنا أنّ التشريع جاء لإعلاء شأن الإنسان (فردًا) بإتمام معاني الإنسانية فيه من خلال العمل على توفير الشروط المادية والمعنوية التي بها تحقّق كرامته في الواقع، وإعلاء شأن الإنسان (جماعة) من خلال العمل على ترقية عوامل تمية إرادتها العامّة تعارفًا وتعاونًا على البرّ والتقوى، بوصف ذلك قوام إنجاز الأعمال الكبيرة والمشاريع الجليلة التي تحفظ للجماعة توازنها وتصنع عزّتها وتستبقي عظمتها.

في هذا السّياق قال الأستاذ الإمام محمد الطّاهر بن عاشور ضمن تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]. «والإحياء هو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان من إنارة العقول والدّلالة على الخلق الكريم وما به يتقوّم الفرد والمجتمع... والشجاعة حياة للنفس، والاستقلال حياة، والحرّية حياة، واستقامة أحوال العيش حياة»[١].

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتّنوير، الدار التونسية للنّشر١٩٨٤م، ٣١٣/٩.

واللافت للانتباه أنّ هذا التقسيم الرّباعي لمكوّنات الحياة الكريمة – كما أورده ابن عاشور – شمل نواحي الحياة المادية (استقامة أحوال العيش) ونواحيها المعنويّة (الحرية، استقلالية الإرادة، الشجاعة).

وفي باب المقصد العام من التشريع ضمن كتاب «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» بيّن ابن عاشور أن مقصد مقاصد التشريع الإسلامي «صلاح الإنسان بصلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم (البيئة)»[1].

وينبني على ما ذكر ابن عاشور أنّ كلّ ما يزكّي القدرات العقلية للإنسان وكلّ ما يدعّم إرادته المستقلّة واختياره الحرّ، يُعدّ من الحقوق المشروعة المرغّب في تحصيلها، إذ المقصود من وضع الشريعة «إخراج المكلّف (الإنسان) من داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا»[2]، على حدّ عبارة الشاطبي في «**الموافقات**». والاختيار يفترض العقل والحريّة.

وكذا اتّجهت أحكام التّشريع إلى تزكية الإنسان (خلُقيًّا) وتنمية أحوال معاشه (مادّيًا)، إذ الجانبان ضروريّان ومتكاملان في تزكية إنسانيته وتحقيق كرامته وتنمية شخصيته.

كما اتّجهت أحكام التشريع الإسلامي إلى تصفية كلّ أشكال التعدّي على الكرامة البشرية من الظلم والاستعباد والإرهاب والشدّة والقسوة بكل تصاريفها، وهو ما قصدت إليه الآية الكريمة: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. قال ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية، وفي سياق تبيانه لمعنى الإصر

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، دار سحنون للنّشر والتوزيع، تونس٢٠٠٦م، ٦٠.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشّريعة**، دار المعرفة بيروت لبنان د. ت ج٢، ص١٦٨.

والأغلال: «استعارة تمثيليّة للدّلالة على تحرّر المرء... من رهق الجبابرة وإذلال الرؤساء وشدّة الأقوياء على الضّعفاء»[1].

فيكون مقصود الرّسالة الإسلامية تصفية كلّ أنواع الإرهاق والإذلال والشدّة التي تعتدي على كرامة الإنسان، تحريرًا للإنسان فردًا وجماعة من مختلف أشكال العنت والاستغلال، إذ لا يستقيم أن يؤدّيَ وظيفته (الخلافة عن الله في الأرض) خارج نطاق الحرية والكرامة والاختيار المستقلّ، كما لا يُنتظر من الأذلّاء المكسورين أن يحملوا على عاتقهم مشروع العزّة والمناعة الذي ارتضاه الله تعالى لعباده المؤمنين حيث قال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

٢- نماذج من الحقوق الفرديّة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٠ ديسمبر ١٩٤٨م) في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية:

جاء في المادّة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «يولد النّاس أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وُهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء».

تأسّست هذه المادّة الأساسيّة على حقيقية أنّ الناس أحرار بمقتضى النشأة (يولد الناس أحرارًا)، وأنّ الكرامة و الحقوق مكفولان بالتساوي بينهم، دون تمييز على أساس الدين أو العرق، أو الجنس، أو الانتماء الجغرافي، أو الاجتماعي أو القَبلي، إذ الحكمة العقلية تقتضي أن يُعامل بعضهم بعضًا بروح الإخاء الإنساني النّابع من وحدة الأصل أولًا، ومن الاشتراك في امتلاك العقل والمواهب البشرية التي بها استكشاف العالم

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣٧/٩.

وبناؤه، بما يستوجب التّساوي في الكرامة والحقوق ثانيًا، وهو ما يجعل الأحوال المخالفة لهذا المبدأ خروجًا عن الأصل يستوجب ردًّا أو صدًّا، بحسب أسلوب الخروج وخلفياته وسياقاته.

من المنطلق ذاته بيّن ابن عاشور أنّ «الحرّية وصف فطري نشأ عليه البشر في أوّل وجودهم على الأرض... وأنّها أصل أصيل في الإنسان»[1].

فالإنسان – بناء على كلام ابن عاشور – حرّ بأصل وجوده، والحرية مكنونة فيه منذ وُجد على الأرض وباشر الحياة، بل ذهب ابن عاشور إلى أنّ هذا المبدأ يمثل نقطة ارتكاز ينبني عليها التمدّن البشري[2]، وهو ما يفرض أنْ «لا تُسام الحرية بقيد إلّا قيدًا يدفع عن صاحبها ضرًّا ثابتًا»[3]، باعتبار أن الاعتداء على الحرية – في نظره – اعتداء على الشخصية الإنسانية في صميمها وجوهرها من جانب، واعتداء على المدنيّة والحضارة البشرية التي لا تنهض ولا تضرب إلى غاياتها البعيدة إلّا بالحرّية من جانب ثانٍ.

وجاء في المادّة الرّابعة: «لا يجوز الاسترقاق أو الاستعباد، و يُحظر الرقّ والاتّجار بالرّقيق بجميع صورهما».

والملاحظ أنّ المادة الرابعة اتّصالًا وثيقًا بالمادّة الأولى، إذ هي من شروط تحقّق المادّة الأولى من مواقع الوجود الفعلي. فكلّ أشكال التعامل مع البشر التي تسلب حرّيتهم

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس ١٩٧٩م، ص١٦٢.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، احترام الأفكار مقال بمجلة «السعادة العظمى»، أسّسها الأستاذ الإمام محمد الخضر حسين بتونس سنة ١٩٠٤م، نشر الشركة التّونسية للتثقيف والترفيه، تونس ١٩٨٥م، ص٢٧٣ وما بعدها.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٦٣.

وتحطّ من كرامتهم – محظورة ممنوعة، والمجتمع الإنساني المتحضّر مدعوّ إلى تصفيتها والقضاء عليها وسدّ الذرائع المؤدّية إليها ومعاقبة من يتعاطاها.

في السياق ذاته جاء قول ابن عاشور: «من أسرار الشريعة الإسلامية حرصها على تعميم الحرية بكيفية منتظمة... وقد نبّهت الشريعة على أنّ الحرية حياة، وأنّ العبودية موت... لذلك أبطل الإسلام جميع أسبابها»[1]. فكان من مقاصد الرّسالة الإسلامية جعل النّاس أسيادًا في تصرفاتهم في أنفسهم، لا سلطان لأحد من البشر عليهم في أنظارهم وأفكارهم واختياراتهم. وهذا وجه من وجود عقيدة التوحيد بما هي العنوان الأبرز للرّسالة الإسلامية وجوهرها، كما جاء على لسان الصّحابي الجليل رِبْعِي بن عامر في سياق الإجابة العفْويّة والعميقة عن سؤال رستم المتعلّق بهدف هذه الرّسالة حيث قال: «جئنا لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده».

وورد في المادة الثامنة عشرة: «لكلّ شخص حقّ في حرية الفكر والوجدان والدّين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد، وإقامة الشعائر والممارسة، والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة».

فحرّية التفكير والمعتقد ركن ركين في بنيان الحرّية، واستحقاق واقعي تحتّمه الكرامة البشرية، بل يمكن اعتبار حرية التفكير والمعتقد جوهر الوجود الإنساني في المستويين الفردي والجماعي. فالذي لا يفكّر بحرية ولا يختار معتقده بحرّية، لا يقع في منطقة الوجود الحقيقي والفعلي، بما هو انخراط ومشاركة في استكشاف العالم وامتحان الحياة على نحو ما ذهب سقراط فيلسوف أثينا، حيث قال: «الحياة التي لا تمتحَن غير جديرة بالعيش».

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٣/١٥٩.

فالعيش الحقيق أي العيش الكريم، أو الوجود الحقيقي، هو اختيار الإنسان لنمط الحياة الذي يرتضيه لنفسه بكلّ حرية وتعقّل، ومن ثم يكون اختياره لمعتقده مؤسّسًا على التفكير الحرّ والرأي المستقلّ.

إلى هذه المعاني ذهب الأستاذ ابن عاشور، حيث قال: «حرية الاعتقاد..: أوْسع الحرّيات دائرة؛ لأنّ صاحب الاعتقاد مطلقُ التفكير فيما يعتقد، يجول فيه حسب خواطره ولا يحدّدها له إلّا الأدلّة والحجج، فهي له وازع يقف عند تحديده»[١].

والرّسالة الإسلامية وإنْ دعت المسلمين إلى جعل آصرة الدين أعظم الأواصر، فهي لم تجعلها» سببًا للاعتداء على غير الدّاخل فيها، ولا لغمط حقوقه في الحياة، وإجراء الأحكام وفق معتقده»[٢].

وبيّن ابن عاشور أنّ وقائع التّاريخ الإسلامي في العصور التي جرت على تعاليمه السّمحة المنزّهة عن الأفن والتحريف والمغالاة، تؤكّد أنّ المسلمين «مازجوا أممًا مختلفة الأديان دخلوا تحت سلطانهم من نصارى العرب ومجوس الفرس ويَعاقِبةِ القِبْط وصابئة العراق ويهود أريحا، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل العشير عشيره، فتعلّموا منهم وعلّموهم، وترجموا كتب علومهم، وجعلوا لهم الحرية في إقامة رسومهم، وأبقوْا لهم عوائدهم المتولّدة من أديانهم وربّما شاركوهم في كثير منها، كما كان عملهم في عيد النّوروز وعيد الغمس في مصر»[٣].

(١) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧١.
(٢) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢٢٨.
(٣) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢٣٢.

وذهب الأستاذ الإمام محمد الخضر حسين إلى أنّ أحكام الإسلام المتعلّقة بالمخالفين في الدّين الذين يعيشون في أكناف المسلمين تدور حول «الإحسان إليهم والرفق بضعيفهم وسدّ خلّة فقيرهم، ولين القول لهم على سبيل اللّطف والرّحمة، واحتمال إذايتهم في الجوار على وجه الكرم والحلم، وتحريم الاعتداء عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة فيعرض أحدهم»[١]. وأورد ابن حزم في مراتب الإجماع أنّ من كان في ذمّة المسلمين وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم... وأنْ نموت دون ذلك صونًا لهم[٢].

وصدع الإمام الخضر في غير مواربة فقال: «من نظر في طبيعة الإسلام جيّدًا تحقّق من صفاء سريرته من مقاصد تضرم في أحشاء أهله جمرة التعصب الباطل ضدّ ديانة أخرى، كما يزعم بعض من لم يسمعوا دعوته إلّا من وراء حجاب»[٣].

وبنى ابن عاشور مبدأ المساواة بين المسلم وغير المسلم في حقوق المعاملات استنادًا إلى قول الرّسول ﷺ «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[٤]. قائلًا: «فتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة... فلا يحتاج إلى تعليل»[٥].

ولئن بدا ابن عاشور في موقفه من حكم المرتد غير متناغم مع نظره المقاصدي عامّة، ومع تأصيله لثقافة الحرّية وتقويضه لثقافة الفرقة النّاجية في الفكر الإسلامي المعاصر، فإنّ لفيفًا من أهل العلم المحقّقين انبروا إلى إعادة النّظر في المسألة، نذكر من بينهم

---

(١) محمد الخضر حسين الحريّة في الإسلام، دار الاعتصام القاهرة، مصر د. ت، ص٦٤.
(٢) نقلًا عن محمد الطاهر بن عاشور، الحرية في الإسلام... م. س، ص٦٤.
(٣) محمد الخضر حسين، الحرّية في الإسلام... م. ن، ص٦٥.
(٤) أخرجه الترمذي في سننه ١١٩/٤ (١٥٤٨).
(٥) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلامية،... م. ن ص٩٥.

الشيخ عبد العزيز جاويش في كتابه «الإسلام دين الفطرة والحرية» الذي ألّفه منذ سنة ١٩٠٥م رغم أن طبعته الأولى صدرت سنة ١٩٥٢م، إذ ذهب إلى أنّ المرتدّ الذي عناه قول الرّسول ﷺ «من بدّل دينه فاقتلوه»[1]، هو الخائن المحارب، فالحدّ لا لأصل الرّجوع عن العقيدة وإنّما للخيانة والمحاربة، أمّا من تراجع عن دينه لمجرد الالتباس والشكّ فلا يشمله هذا الحكم[2].

وأكّد الرأيَ ذاتَه الشيخ عبد المتعال الصّعيدي في كتابه «الحرية الدينية في الإسلام»، إذ عقد فصلًا كاملًا في «إبطال إكراه المرتد على الإسلام»[3].

وقرّر الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي» أنّ الرأيَ المنسجم مع روح الإسلام وهديه هو الاستتابة المطلقة[4]. وناقش د.جابر فيّاض العلواني المسألة بعمق ودقّة في كتابة «لا إكراه في الدين – بحث في إشكالية الردّة و المرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم».

وانتهى إلى أنّ آيات القرآن الكريم لم تذكر حدّ الردّة أو عقوبة دنيويّة عليها، وأنّ الحكم لا يستقيم أن يصدر لمحض تغيير الاعتقاد وإلّا ناقض مقاصد الشريعة في حرّية

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٦١/٤ (٣٠١٧)، ١٥/٩ (٦٩٢٢) من حديث ابن عباس.

(٢) عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الكتاب المصري القاهرة – مصر٢٠١١م، ص٢٢١ وما بعدها.

(٣) عبد المتعال الصّعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار الكتاب المصري القاهرة – مصر ٢٠١٢م، ص٩٩ وما بعدها.

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر – مصر، د. ت، ص١٧٦.

الاعتقاد التي أعلنتها آية البقرة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وآية ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1] [الكهف:٢٩].

وهذه الآراء الصّادرة من النظر المقاصديّ لأفذاذ علماء الإسلام حَرِيَّةٌ بأن نبنيَ عليها ونعوّل في إعادة التأسيس لمبدأ حُرّية المعتقد بما هو فرع من مبدأ الحرية العام الذي يعدّ أصلًا مكينًا من أصول الرّسالة الإسلاميّة.

٣- بعض مواد الاتّفاقية الخاصّة بتحريم السُّخرة، الصادرة في يونيو ١٩٥٧م في ضوء مقاصد الشّريعة الإسلامية:

صدرت هذه الاتفاقية على خلفيّة تقنين منع عمل السّخرة بوصفه وجهًا من وجوه الاستغلال والإذلال المنافية للكرامة البشرية والمعارضة لحقوق الإنسان، إذ دعت في توطئتها إلى «وجوب اتّخاذ جميع التدابير الضرورية... دون تحوّل عمل السخرة والعمل القسري إلى ظروف تماثل ظروف الرقّ».

ومن أبرز البنود التي تضمّنتها هذه الاتّفاقية ما يلي:

- حظر أساليب الدّفع التي تَحرم العامل من أيّة قدرة صادقة على ترك عمله.
- حظر وسائل الإكراه أو التوجيه السياسي للعامل و توظيفه لصالح آراء سياسية أو ضد آراء سياسية.
- حظر كلّ وسائل الإكراه التي تفرض على العامل الانضباط القسري.

---

(١) طه جابر فياض العلواني، لا إكراه في الدين - بحث في إشكالية الردّة والمرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم، مكتبة الشروق القاهرة - مصر، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن ٢٠٠٦م، ص٨٥ وما بعدها.

• وجوب دفع الأجور في مواعيد.

فإذا أرجعنا البصر إلى مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان ضمن كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، نجد أنّ مقصد الشريعة في العقود المبرمة بين العامل وصاحب العمل «الحياطة لجانب العملة... كي لا يذهب عملهم باطلاً أو مغبونًا... لأنّ لأصحاب العمل طرائقَ شتّى يستثمرون بها أرباح أموالهم، فهم في خيَرة من استعمالها أو اكتنازها للإنفاق منها... بخلاف العَمَلة»[1].

وذكر ابن عاشور شروطا تدور حولها هذه العقود، أهمّها:

- الابتعاد عن كلّ شرط يُشبه استعباد العامل.
- إيجاد أسباب العمل للعامل، فلا يلزم بإتمامه بنفسه.
- التعجيل بإعطاء أجر العامل دون تأخير ولا تأجيل.
- التحرّز ممّا يثقل على العامل في هذه العقود؛ لكي لا يَستغلّ ربُّ المال اضطرار العامل إلى التعاقد على العمل، فينتهز ذلك للتجاوز في أرباح نفسه.
- إجازة تثقيل العامل في هذه العقود بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل بشرط دون تثقيل ربّ المال[2].

ولا مراء في أنّ هذه المقاصد المتّصلة بحقوق العمّال وما تفرّع عنها من بنود، قد احتوت على وجه الدّقة والتفصيل ما تضمّنته الاتفاقية المذكورة أعلاه بخصوص تحريم السّخرة، وأضافت عناصر أخرى تنحاز إلى العامل وتصون كرامته مثل «تثقيل العَمَلة في هذه العقود بمنافع زائدة بخلاف أرباب العمل»، ممّا يكشف أنّ التشريع الإسلاميّ القائم

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٨٢ - ١٨٦.
(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الصّفحات نفسها.

على العدل والقسطاس المستقيم، ضامن لتحقيق كرامة العامل ومركز لأسس العمران البشري ولدعائم توازن المجتمع الإنساني وازدهار الحضارة البشريّة علما أنّ «كتاب المقاصد» لابن عاشور ألّف قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقبل اتفاقية السّخرة.

كما أنّ من أبرز مقاصد التّشريع الإسلامي إيصال الحقوق إلى أصحابها وإبلاغها إلى طالبيها ومستحقّيها، بوصف ذلك أساسًا متينًا من أسس تماسك المجتمع الإنساني وتوازنه، وعاملًا أساسيًّا من عوامل حفظ كيانه وضمان استقراره، وسبب قوّته وازدهاره وتقدمه.

خاتمة

لقد صار حقًّا على أهل العلم والفكر ممّن يشتغلون بالفكر الإسلامي عامّة والمبحث التشريعي خاصّة، ويعلمون – قبل غيرهم – مقدار ما يمكن أن يقدّماه المجتمع البشري من عوامل التوازن والعافية، أن يدركوا – لا سيما في المنعطف التاريخي الحاسم الذي تمرّ به مجتمعاتنا العربيّة الإسلامية – تأكّد الحاجة إلى القيام بعمليّة نقد ثقافي للمناويل والأنساق الفكرية التقليديّة، من أجل إعادة السلامة والفاعليّة للفكر والتّشريع الإسلاميين والإقناع بأنّهما منبثقان من رسالة جاءت للحياة وللأحياء، جاءت للإنسان تكمل معانيَ الإنسانيّة فيه وتزكّيها، وللحياة ترفع سَمْكها وتُسوّيها، وتجعلها أقوم وأجمل.

ونحسب أنّ المنوال المقاصدي في التّشريع يصلح أن يمثّل نقطة ارتكاز قويّة لإعادة تأسيس العقل الفقهي الإسلامي المعاصر، وإمداده بآليات منهجيّة ومعرفيّة جديدة متجدّدة تَرفع من قيمة أدائه في رصد سيرورة المجتمع المعاصر وما تنطوي عليه من تسارع وتعقّد، وفي توازن معالجته لمحدثات الأقضية و القضايا والشّؤون والنّوازل، وحتّى يكون قادرًا على تطوير مباحث حقوق الإنسان خاصّة وقضايا الفكر السّياسي عامّة، بعمق في النّظر يُعيد التشريع إلى مجرى التّاريخ ويصالحه مع حركة الحضارة الإنسانيّة، بعيدًا عن الاستعلاء الوهميّ عن مبتكرات الفكر الإنساني في سائر مجالات المعرفة، ملاحقة للحكمة البشريّة ووعيًا أنّ بناء العالم وتشييد الحضارة البشريّة إنجاز جماعيّ ومشروع تعدّدي، وأنّ الفكر الإسلامي بكلّ منطوياته مدعوّ إلى التخلص من أسر الأطر المغلقة التي فرضتها عليه مناويل وأنساق بات من الضّروريّ وضعها على محكّ النقد والتجاوز، تأسيسًا لعقل فقهي إسلاميّ جديد يُقنع بقدرته على تحقيق التّوازن المطلوب

بين الانقياد لتعاليم الدين من ناحية، ومقتضيات التواصل الواعي والفاعل مع متغيّرات الزمان والمكان من ناحية ثانية، فيتجنّب المسلمون أفرادًا ومجتمعات حرج الصّدام بين النّص والواقع، ويَدْخل الفكر والتشريع الإسلاميان في مجرى التّاريخ وحركة الحضارة بثقة وتبصر.

مقاصد الشريعة في قوانين
العمل وحقوق الإنسان

أحمد جاب الله[1]

تمهيد:

إن البحث حول مقاصد الشريعة في موضوع العمل وقوانينه وحقوق العمال، يُعدّ من أهم المجالات البحثية التي يتم من خلالها تفعيل المقاصد وتنزيلها على القضايا العملية التي تمسّ حياة الناس، وهو ما يُحقق المقصد الأسمى للشريعة، المتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، إذ إن العمل من أعظم طرق تحصيل المصالح للأفراد والمجتمعات، وتنظيم قوانينه وضمان حقوق العاملين وأرباب العمل يدرأ عوامل الخلل المُفضية إلى التهارج وفوات النفع.

ولا شك أن قوانين العمل الحديثة وما شهدته من تطور في تفصيل المنظومات القانونية وضبط العقود وتقرير الحقوق المتبادلة – مما يجب النظر فيه من زاوية النظر المقاصدي الإسلامي لتقرير ما هو نافع، واستكمال ما يحتاج إلى استكمال، وتصحيح ما يحتاج إلى تقويم، إذ إن دراسة موضوع العمل وقوانينه وضوابطه لا تنفصل عن النظرة

(١) مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية – باريس.

الفلسفية والأبعاد الأخلاقية التي هي منطلق يُحدّد الوجهة ويؤسس المنطلقات التي تقوم عليها المقاربات القانونية وغيرها في هذا المجال.

إن من المُسلّمات اهتمام الإسلام بالعمل وحثه عليه واعتباره واجبًا على الإنسان وطريقًا يحقق به معنى خلافته في الأرض، وسبيلًا ينال به مرضاة الله تعالى.

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

فقد هيّأ الله تعالى للإنسان الأرض وسخر له الكون وما فيه من خيرات وثروات، ولكنه رتّب على هذا التسخير والتذليل أمره للإنسان بأن يمشي في مناكب الأرض وأرجائها، وأن يعمل ويكدح من أجل أن ينال من رزق الله المكنون في هذا الكون، فيأكل من هذا الرزق ويكفي حاجته وينفع غيره، متذكرًا أنه عائد إلى الله تعالى ليحاسبه على أدائه في الأرض، فعليه أن يستحضر هذا البُعد الإيماني في حركته للكسب والارتزاق ليُعطي لعمله معنًى ومغزًى.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «التمسوا الرزق في خبايا الأرض»[1].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

(١) أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة ٣١٣/١ (٤٣١)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده ٣٤٧/٧ (٤٣٨٤)، والطبراني في الأوسط ٢٧٤/١ (٨٩٥)، ١٠١/٨ (٨٠٩٧)، والبيهقي في شعب الإيمان ٤٤٠/٢ (١١٧٩)، كلهم من حديث عائشة رضي الله عنها.

فالله تعالى أنشأ الإنسان من الأرض، فهي ليست مسرحًا غريبًا عنه وإنما هو في علاقة قرب ووشيجة حيمة معها، مما يُيسر له الحركة عليها، ولذلك أمره الشارع بمهمة إعمارها تحقيقًا لوظيفة الخلافة التي كلفه بها، وإنما تكون العمارة بالعمل لتحقيق كل ما يساعد على الانتفاع ويُبعد الفساد. وقد أورد القرطبي في تفسيره معنى الاستعمار في هذه الآية ما يلي: «قال زيد بن أسلم: أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن، وغرس أشجار. وقيل المعنى: ألهمكم عمارتها، من الحرث والغرس وحفر الأنهار وغيرها ... قال ابن العربي: قال بعض علماء الشافعية الاستعمار: طلب العمارة، والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب»[١].

وقال تعالى في طلب مرضاته بالعمل والكسب: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠].

يقول الطبري في تفسيرها: «﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ في سفر ﴿يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾: في تجارة قد سافروا لطلب المعاش فأعجزهم، فأضعفهم أيضًا عن قيام الليل»[٢].

فابتغاء فضل الله تعالى يكون بتحصيل الرزق والتماس الأجر، ولذلك كان انشغال العاملين المكتسبين بالعمل سبب تخفيف عنهم في العبادة؛ لأن العمل هو أيضًا من العبادة، وقد أخرج مسلم في «صحيحه» عن النبي ﷺ أنه قال: **«ما من مسلم يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة»**[٣].

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥٦/٩.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ٦٩٩/٢٣.

(٣) مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم ١١٨٨/٣ (١٥٥٢) من حديث جابر بن عبد الله ﷺ، ١١٨٩ (١١٥٣) من حديث أنس ﷺ.

تعريف العمل:

عُرِّف العمل على أنه جهد: فردي أو جماعي، بدني أو فكري، واعٍ وإرادي ومنتج، محترف أو غير محترف، يهدف إلى تحقيق مشروع أو فكرة، أو مشاريع وأفكار.

والعمل بالمفهوم الاقتصادي هو: الجهد المأجور الذي يُمكّن من إنتاج السلع والخدمات، وهو إلى جانب رأس المال يُمثل عامل الإنتاج الاقتصادي.

وقد ورد لفظ «عمل» في القرآن الكريم ثلاثمئة وتسعة وخمسين مرة، في ثماني وستين سورة، بمعنى العمل بالمفهوم المعنوي والمادي، وبمفهوم العمل الأخروي والعمل الدنيوي.

كما استعمل القرآن الكريم أيضًا في مفهوم العمل الألفاظ التالية: «كسب»، وقد وردت فيه سبعة وستين مرة، و«ضرب» وقد وردت ثمانيًا وخمسين مرة، و«سعى» ثلاثين مرة، و«كدح» مرة واحدة، وكذلك «زرع» أربعَ عشْرَةَ مرة، و«صنع» عشرين مرة، و«تجر» تسع مرات.

والعمل بالمفهوم الاقتصادي من خلال القرآن الكريم يعني كل حركة إنتاجية واعية تتطلب جهدًا ماديًا أو معنويًا من الإنسان، ينال عليه أجرًا يكافئ جهده، وهو بذلك مصدر الكسب والتملك[1].

---

(١) انظر أحمد جاب الله، مفهوم العمل في القرآن الكريم رسالة دكتوراه.

المقاصد الشرعية للعمل:

يمكننا من خلال الاستقراء العام للنصوص والمقاصد العامة للشريعة، أن نقف على مجموعة من المقاصد الشرعية للعمل، وهي:

١ - مقصد التعبد:

إن الإنسان مُطالب بالسعي والكدّ والكدح، وهو إذ يفعل ذلك مُستجيباً لأمر الله تعالى حتى يكون عاملاً منتجًا، فإنه يحقق بذلك مرضاة الله سبحانه ويتقرب إليه، وقد روي أن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ رأى بعض الناس في المسجد بعد صلاة الجمعة فسألهم:من أنتم؟ قالوا: متوكلون، قال: بل أنتم متواكلون...لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق، ويقول: اللهم ارزقني، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، إنما يرزق الله الناس بعضهم من بعض، أما سمعتم قول الله تعالى: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ**﴾ [الجمعة: ١٠]؟ وعلاهم بدِرّته وأخرجهم من المسجد[١].

ولا شك أن اعتبار الإنسان العمل من التعبد، يُضفي على العمل بُعدًا روحيًّا يتجاوز به مجرد الحاجة إلى العمل كوسيلة للكسب هو مضطر للأخذ بها، إلى أنه طريق من طرق التعبد، وإن الجهد الذي يبذله العامل في عمل منتج نافع يؤجر عليه عند الله تعالى ولو لم يدرك ثمرته، كما جاء في الحديث: عن أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فَسِيلة، فإن استطاع أن لا تقومَ حتى يَغرِسَها فليَغرِسْها**»[٢].

---

(١) أورده الغزالي في إحياء علوم الدين ٦٢/٢.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢٥١/٢٠ (١٢٩٠٢)، والبخاري في الأدب المفرد ١٦٨/١ (٤٧٩)، وعبد ابن حميد في مسنده ٣٦٦/١ (١٢٢٦)، والبزار في مسنده ١٧/١٤ (٧٤٠٨)، كلهم من حديث أنس.

٢- عمارة الأرض وتنمية الثروة:

لقد أودع الله تعالى في هذا الكون من الخيرات ما يسدّ حاجة الإنسان وسخر له ما في السماوات والأرض، ولكن الإنسان لا يستطيع أن ينتفع بذلك في حياته إلا من خلال العمل والاكتساب؛ وإن الغاية من هذا الاكتساب لا تتوقف على سد الحاجة الفردية وإنما هي أيضًا لتنمية الثروة الجماعية؛ لأن احتياج الناس بعضهم لبعض يقتضي أن يكون كل إنسان مُنتجًا في مجال ما، وحصيلة الإنتاج العام ينتفع بها الجميع عن طريق التبادل والتكامل.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «... وإن معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآيلة إلى حفظ أموال الأمة؛ لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لثروة الأمة، فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعها على أصحابها وعلى الأمة كلها؛ لعدم انحصار الفوائد المنجرة إلى المنتفعين بتداولها»[1].

٣- تحقيق الاكتفاء الذاتي:

إن من مقاصد الشريعة أن يكفي الإنسان حاجته، وألا يكون عالة على غيره، وقد يسّر الله للإنسان من الأسباب التي إذا أخذ بها فإنه يكتسب ما يسد به حاجته وحاجة من يعول، بل يمكنه بثمرة عمله أن يساعد غيره ممن هو أهل للعون؛ ولذلك كان العمل هو أحد أصول التكسب الثلاثة، كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «وأما التكسب فهو معالجة إيجاد ما يسد الحاجة؛ إما بعمل البدن أو بالمراضاة مع الغير. وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال»[2].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ١٧٠.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص: ١٧٤.

ولذا فإن الإسلام قد منع من له قدرة على الاكتساب ويجد عملًا أن يسأل الناس ويتكففهم؛ قال عليه الصلاة والسلام: «لا تحل الصدقة لا لغنيٍّ ولا لذي مِرَّةٍ سَوِيّ»(١).

إذ إن سدّ الحاجة والاستغناء عن الناس مما يحفظ كرامة الإنسان ويُحرره من أن يُمتهن لأحد، فعن سهل بن سعد قال: جاء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ فقال: «يا محمد، عِش ما شئتَ فإنك ميت، وأَحْبِبْ من شئتَ فإنك مفارِقُه، واعمل ما شئت فإنك مجزي به» ثم قال: «يا محمد، شرفُ المؤمنِ قيام الليل وعِزُّه استغناؤه عن الناس»(٢).

والاكتفاء الذاتي المطلوب هو اكتفاء على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة، كما ذكر ذلك الشيخ يوسف القرضاوي إذ يقول: «ومن مقاصد الشريعة في إنتاج المال: مقصدان مُهمان: أولهما: تحقيق الكفاية التامّة للفرد في حياته المعيشية. وثانيهما: تحقيق الاكتفاء الذاتي للأمة، بحيث تستطيع الاستغناء عن غيرها من الأمم، وخصوصًا في فترات الأزمات والصراعات»(٣).

٤ – التعبير عن القدرات الذاتية في العمل والإنتاج والإبداع:

لقد أودع الله تعالى في كل إنسان قدرات وإمكانيات،وهيأ له من الوسائل ما يُمكّنه من التعبير عنها؛ وكلما استطاع الإنسان أن يعبّر عما يُحسنه من القول والفعل كلما

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ١١٨/٢ (١٦٣٤)، والترمذي في سننه ٣٣/٣، ٣٤ (٦٥٢، ٦٥٣)، كلاهما من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه. والنسائي في سننه ٩٩/٥ (٢٥٩٧)، وابن ماجه في سننه ٥٨٩/١ (١٨٣٩)، كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط ٣٠٦/٤ (٤٢٧٨) عن سهل بن سعد، والحاكم في المستدرك ٣٦٠/٤ عن سهل ابن سعد وابن عمر رضي الله عنهم.

(٣) يوسف القرضاوي، مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال دار الشروق، القاهرة ٢٠١٠م، ص: ٣٨.

كان بذلك مُحققًا ذاته وشخصيته؛ ولذلك فإن الإنسان الذي يعمل ويشعر بأنه ينفع بعمله نفسه وغيره فإنه يكون بذلك مُلبيًا لحاجة فطرية لديه.

وقد جاء في الحديث النبوي الشريف: «كل مُيسَّرٌ لما خلق له»[1]، وهو وإن ورد في باب القدَر لكن يمكن أن يُؤخذ منه أيضًا معنًى عامٌّ في أن الإنسان بما منحه الله تعالى من المواهب والقدرات فإنه سيجد طريقًا ميسرًا له في باب من أبواب العمل متسقًا مع تلك المواهب والقدرات، فلو سلكه لوجد من نفسه قدرة على الفعل والإبداع، ولذلك فإن المؤسسات القائمة على التأهيل والتدريب تسعى دائمًا إلى مساعدة الناس على اكتشاف مواهبهم لتوجيههم في ما هو أقرب إلى قدراتهم وميولهم.

وقد اقتضت حكمة الخالق – عز وجل – أن تتعدد قدرات الناس ومواهبهم ليقوم بينهم من التكامل ما يُحقق النفع المتبادل والمشترك، وقد قال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢]. يقول صاحب «التحرير والتنوير»: «فسخر بعضهم لبعض في أشغالهم على حساب دواعي حاجة الحياة، ورفع بذلك بعضهم فوق بعض، وجعل بعضهم محتاجًا إلى بعض ومُسخّرًا به»[2].

وقال تعالى أيضًا في بيان تعدد مشارب الناس في أعمالهم: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾ [الليل: ٤].

(١) أخرجه البخاري في **صحيحه** ١٥٩/٩ (٧٥٥١)، ومسلم في **صحيحه** ٢٠٤١/٤ (٢٦٤٩)، كلاهما من حديث عمران بن حصين ﷺ.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢٠١/٢٥.

ولما كان من مقاصد العمل التعبير عن الكفاءة والقدرات المحققة لكيان الإنسان، جعل الإسلام البطالة والعطالة من الأمور المنهي عنها؛ لأنها تقتل في الإنسان طاقة الإنتاج والإبداع وتجعله سلبياً، يقول عبد الله بن مسعود ﷺ: «إني لأكره الرجل فارغًا، لا في عمل الدنيا، ولا في الآخرة»[١].

مقاصد الشريعة العامة في قوانين العمل:

إن مصالح الناس اقتضت أن يقوم بينهم التبادل والتداول والمعاوضات، ولكن المعاملات لا تستقيم بينهم إلا إذا قامت على رعاية الحقوق والواجبات المتبادلة، والحديث عن الحقوق يقتضي البحث عن الموازين الضابطة لإقامة العدل، وخصوصًا أن الإنسان حريص بطبعه على الدفاع عن حقه بما قد يُوقعه في الإجحاف بحق غيره، إذ إنه كما قرر الفقهاء إذا كانت حقوق الله مبنية على المسامحة، فإن حقوق العباد مبنية على المشاحّة.

وقد اعتنت الشريعة بضبط الحقوق في باب التعامل المالي، ولا أدل على ذلك من أن أطول آية في كتاب الله تعالى هي آية الدَّيْن في سورة البقرة، وهذه الآية كما هو مقرر عند الفقهاء لا تقتصر على عَقْد الدَّيْن، بل تضمنت أركان العقود عامة وضبطت حقوق المتعاملين على قاعدة العدل، وكذلك ما ورد من النصوص في هذا الباب وما بنى عليه الفقهاء من الأحكام في هذا المجال.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «والمقصد من الاكتساب مثل المقصد من التملك في ما ذكرنا، فبذلك كانت الأحكام مبنية على اللزوم في الالتزامات والشروط، وفي

---

(١) أخرجه ابن المبارك في الزهد ٢٥٦، وابن أبي شيبة في المصنف ٧/١٠٨.

الحديث: «المسلمون على شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا»، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[1] [البقرة: ٢٨٢].

واستطاعت البشرية عبر مسيرتها الطويلة أن تضع من القوانين الضابطة لحقوق العاملين وأرباب العمل مدونات مفصلة، وقامت مؤسسات عالمية متخصصة مثل منظمة العمل الدولية، التي تأسست سنة ١٩١٩م ومقرها في جينيف بسويسرا وشعارها: تعزيز فرص العمل وحماية الأشخاص، وحددت أهدافها العامة في: التعريف بقوانين العمل، والتشجيع على إنشاء فرص للعمل اللائق، وتطوير الرعاية الاجتماعية، وتقوية الحوار الاجتماعي في مجال العمل.

ويمكننا القول بأن المقاصد الشرعية لقوانين العمل تقوم على أصلين مهمين:

الأول: تحقيق العدل بين العامل ورب العمل وبين المتعاملين:

إن مقصد العدل من المقاصد الشرعية العامة، وهو مقصد ثابت ودائم يحتاج إلى رعاية من المتعاملين، إذ إن استمرار تبادلهم للمصالح مرهون بمدى ما يُقيمونه من العدل والتوازن في ما بينهم، يقول الشيخ ابن عاشور: «كان الأصلان العظيمان من أصول الثروة، وهما المال والعمل، مُعرّضين للعوائق وتعطيل الإنتاج في أحوال كثيرة، وذلك رُزْء على أصحابها وعلى الأمة، فكان مما اهتدى إليه أهل العقول إيجاد طرائق تمألف أصحاب الأموال وأعمال المقتدرين على العمل ليحصل من مجموع ذلك إنتاج نافع للفريقين»[2].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ١٨١. والحديث أخرجه أبو داود في سننه ٤٠٣/٣ (٣٥٩٤)، والترمذي في سننه ٦٢٦/٣ (١٣٥٢) عن عمرو بن عوف المزني.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ١٨٤.

الثاني: تعميق معنى الرقابة الذاتية لدى المتعاملين:

إن الحقوق المقررة مهما كانت مُفصلة ومُبينة لا يمكن لها وحدها أن تضمن إقامة العدل، ولا شك أن وجود أنظمة الرقابة الإدارية والقضائية، مما يساعد على احترام الحقوق وتجنب الإجحاف والتحايل، ولكنها لا يمكن أن تأتي على جميع الاختلالات بالكلية إذا غاب معنى الرقابة الذاتية، ولذلك فإنه من المهم تعميق المعاني الخلقية التي تجعل العامل ورب العمل يحرصان على رعاية الحقوق المتبادلة؛ وهو ما جعل الكثيرين من المتخصصين في ميدان العمل يتحدثون عن أخلاقيات العمل وما يجب مراعاته من القواعد، حتى يؤدي كل إنسان ما هو مطلوب منه ويوفي بما عليه من الواجبات مقابل ما يطالب به من الحقوق[١]، وتظل العقيدة الدينية هي الحافز الحقيقي لإيجاد البُعد الأخلاقي.

وقد جمع القرآن الكريم بين الكفاءة والأمانة في أداء العمل، واعتبر ذلك معيار الخيرية في العامل، فقال تعالى على لسان يوسف عليه السلام وهو يُرشح نفسه لعزيز مصر لتقلد مسؤولية الخزانة: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]. وفي قصة موسى مع ابنة شعيب، على ما ذهب إليه أهل التفسير، قالت تنصح أباها باتخاذه أجيراً: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

---

(١) من الكتابات في هذا المجال: ميشال ديون، وميشال فورتر (القضايا الأخلاقية في الشركة).

Les enjeux éthiques de l'entreprise, Edition ERPI 2011.

مقاصد الشريعة في حقوق العمال:

إن العدل في المعاملات بين الناس عدل يقوم على رعاية حقوق المتعاملين دون إجحاف وظلم لأحد، بناء على القاعدة الشرعية التي جاءت في الحديث الشريف: «**لا ضرر ولا ضرار**»[١]، وتأسيسًا على قول الله تعالى: ﴿**لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٧٩].

ومع حرص الشريعة على العدل المتوازن فإنها راعت حق الطرف الذي يكون أضعف من الآخر حماية للحقوق، وقد تعرض لهذا الأمر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فقال: «وإذ قد كان العَمَلَةُ في هذه العقود هم مَظِنة الحرص على التعجل بانعقاد هذه العقود من جراء حاجتهم إلى الارتزاق وكونهم لا يستطيعون لذلك حيلة إلا بعمل أبدانهم، ولطالما رأيناهم يُقحمون أنفسهم في التعاقد على أعمال تنوء بهم حين لم يجدوا ما يعملون فيه، فلو ضيق عليهم الشروط أصحاب الأموال، الذين يمدونهم بما يعملون هم فيه، لتعطل عليهم الارتزاق من أعمالهم، أو لأقدموا على ذلك عند التعاقد، وعجزوا عن الإيفاء بها، فتحدث بذلك الخصومات بينهم، ولكان شعور أصحاب الأموال بحاجة العملة إلى العمل مَظِنة أن يغريهم على الرغبة والحرص في زيادة الإنتاج لأنفسهم والإجحاف باستثمار العَمَلة، وكان مقصد الشريعة في هذه المعاقدات هو حياطة جانب العَمَلة لسد هذه الذريعة عنهم كي لا يذهب عملهم باطلًا أو مغبونًا، ولم تر معذرة لأصحاب الأموال في هذا التضييق، لأن لهم طرائق شتى يستثمرون بها أرباح أموالهم، فهم في خيرة من

---

(١) روي هذا الحديث عن غير واحد من الصحابة من طرق مختلفة، منها ما أخرجه ابن ماجه في سننه ٧٨٤/٢ (٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت، و(٢٣٤١) من حديث ابن عباس، وأحمد في المسند ٥٥/٥ (٢٨٦٥)، وقد استقصى الشيخ شعيب الأرناؤوط هذه الطرق بهامش المسند.

استعمالها أو اكتنازها للإنفاق منها وتقتيرها، بخلاف حال العَمَلة فهم إن حُرموا مساعدة أصحاب الأموال بقوا عاطلين.

ولا يظنن أحد أن الشريعة تستبيح أموال أصحاب الأموال ليأكلها العَمَلةُ باطلاً، ولكنها أرادت حراسة حقوقهم من الاعتداء عليها، فذلك عدل وصلاح للفريقين كليهما»[١].

ويمكننا أن نُعيد مقاصد الشريعة في حماية حقوق العمال إلى الجوانب التالية:

١ – توفير فرص العمل:

ما دام العمل مطلبًا مُهمًّا يتقرب به الإنسان إلى الله تعالى، وهو مصدر يكفي به حاجته ويساهم به في تغطية الحاجات العامة، وما دام الإنسان منهيًّا عن الركون إلى حال البطالة، فإنه على ولي الأمر أن يعمل على تهيئة الأسباب التي تجعل فرص العمل متعددة، ومن شأنها أن تستوعب طلبات الذين يبحثون عن العمل، وهذا أمر يعود إلى السياسات الاقتصادية التي يجب أن يكون من مرتكزاتها توفير فرص العمل للطالبين لها.

والذي ينبغي التنبيه عليه، بناء على ما قررناه، هو أن التشريعات الإسلامية التي حثت على مساعدة المحتاجين من أموال الزكاة والصدقات وغيرها، لا تعدّ من قبيل السياسة العامة في المجال الاجتماعي؛ لأن المطلوب من الإنسان في الأصل هو أن يعمل وينتج ويكفي حاجته، ويكون هو صاحب اليد العليا وليس صاحب اليد السفلى، ومساعدة ذوي الحاجات مشروطة بعدم القدرة على العمل أو في حالة انعدام فرص العمل، ولذلك حث النبي عليه الصلاة والسلام على العمل الذي يجعل الإنسان في مقام

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص: ١٨٥.

العون لغيره، روى أبو موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: «على كل مسلم صدقة، قيل: أرأيت إن لم يجد؟ قال: «يعمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق»[١].

ومسؤولية توفير فرص العمل تعود إلى الأفراد وإلى الدولة، وقد عملت الشريعة على تهيئة كل الأسباب والظروف المساعدة على تطوير سوق الشغل، من ذلك ما أمرت به من تداول الأموال والنهي عن اكتنازها، وكذلك ما شجعت عليه من الأساليب المختلفة القائمة على الشراكة بين رأس المال، والعمل بعقود كثيرة، كالمضاربة والمزارعة والمغارسة والمساقاة وغيرها، وهي أساليب استثمارية بديلة عن التعامل الربوي الذي حرمه الإسلام.

٢ - توصيف العمل وتحديده:

أكدت الشريعة في باب المعاملات على الوضوح ودرء الجهالة وأسباب الغرر في ما يُتعاقد عليه بين المتعاملين، ومن مقتضى ذلك حسن توصيف العمل المطلوب، والمدة التي تخصص له، والأجر المستحق عليه، وهو ما تحدده عادة عقود العمل حتى تكون المرجع الذي يُرجع إليه عند الخلاف بين المتعاملين: «الأصل في عقود المبادلة المالية الوضوح، ومعرفة كل أمر يقابله عوض. وعلى هذا يُقال: إذا وقعت الإجارة على مدة فيجب أن تكون معلومة كشهر أو سنة، ولا خلاف في هذا عند أحدٍ من العلماء؛ لأن المدة هي الضابطة المعقود عليه... ولا تجوز الإجارة على مدة مجهولة؛ لأن الجهالة في العقود تُبطلها»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في **صحيحه** ١١٥/٢ (١٤٤٥)، ١١/٨ (٦٠٢٢)، ومسلم في **صحيحه** ٦٩٩/٢ (١٠٠٨)، كلاهما من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٢) حسن أيوب، **فقه المعاملات المالية في الإسلام** دار السلام، القاهرة ٢٠٠٣م، ص: ٢٤٤.

٣ – أن يكون العمل المطلوب في مستطاع العامل:

ينبغي أن يكون العمل المطلوب من العامل مما يُقدر عليه، ولا يُطالب العامل بما يزيد على طاقته؛ وإذا كانت التكاليف الشرعية قد جعلها الله تعالى في وُسع البشر فذلك يقرر مبدأ عامًّا في سائر شؤون الحياة، والقاعدة الشرعية تقول: (**لا تكليف إلا بمقدور**)، تأسيسًا على قول الله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨]؛ يقول الشيخ ابن عاشور في حديثه عن المقاصد الشرعية في المعاملات البدنية: «التحرز عما يثقل على العامل في هذه العقود، لكي لا يستغل رب المال اضطرار العامل إلى التعاقد على العمل فينتهز ذلك للتجاوز في أرباح نفسه»[1].

والقدرة على القيام بالعمل المطلوب يجب أن يُراعى فيها عامل الزمن على الاستمرار في أدائه دون أضرار على سلامة صحته، وهذا يقتضي توفير أسباب الوقاية الصحية لممارسة العمل على المدى العاجل والآجل.

٤ – حق العامل في التكوين المستمر:

إن من مصلحة العامل أن يكون مُتقنًا ومنتجًا في عمله، ومن مصلحة رب العمل أن يظفر بثمرة عمل العامل مقابل ما يدفعه له من أجر، ومما يُساعد على ذلك أن يتلقى العامل التدريب المستمر رفعًا لكفاءته وتمكينًا له من الوسائل المستجدة في مجال عمله، خصوصًا في عصرنا الحاضر حيث تتطور أساليب العمل وتقنياته تطورًا مستمرًا، وكثير من هذه الوسائل المبتكرة تساعد على التخفيف على العامل وتحسين جودة إنتاجه.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص: ١٨٦.

وهذا يدخل في باب مساعدة رب العمل للعامل، وهو مما يندرج في إطار التوجيه النبوي كما في قوله ﷺ عن المستخدمين: «**لا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم**»[١].

٥ - أداء الأجر المناسب على العمل:

إن الأجر المناسب هو حق العامل، وقد شدّد النبي ﷺ على أداء حق الأجير والوفاء به إلى حدّ أن قال: «**أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه**»[٢]. وهو حديث صحيح، لكثرة طرقه، وقد جاء في الحديث القدسي عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرًّا ثم أكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه ولم يعطه أَجْرَه**»[٣].

وقد أورد ابن حجر في شرح قوله: «**أنا خصمهم**» قول ابن التِّين: هو سبحانه وتعالى خصم لجميع الظالمين، إلا أنه أراد التشديد على هؤلاء بالتصريح.

٦ - توفير المُحفزات للعامل:

من المهم أن يتوفر للعامل مُحفِّزات تجعله أكثر حرصًا على العمل والتفاني فيه، ومن هذه المحفِّزات أن يُشرك العامل في شيء من ثمرة العمل؛ يقول الشيخ ابن عاشور: «إجازة تنفيل العَمَلة في هذه العقود بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في **صحيحه** ١/١٥(٣٠)، ٣/١٤٩ (٢٥٤٥)، ومسلم في **صحيحه** ٣/١٢٨٢ (٣٨-١٦٦١)، ١٢٨٣ (٤٠-١٦٦١)، كلاهما من حديث أبي ذر ﷺ.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه ٢/٨١٧ (٢٤٤٣)، من حديث عبد الله بن عمر ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري في **صحيحه** ٣/٨٢، ٩٠ (٢٢٢٧، ٢٢٧٠) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ص: ١٨٧.

ومن المُحفزات أيضًا مراعاة حاجات العامل إلى جانب مكافأته على الجهد بما يستحق، وهو ما قرره الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ عندما وضع معيارًا لتحديد أجور العاملين فقال: (المرء وبلاؤه والمرء وحاجته)[١]، وهو ما تأخذ به الأنظمة الاجتماعية الحديثة التي تغطي للعامل ما لا يستطيع الوفاء بأعبائه من خاصة أجرته عن طريق التعويضات الاجتماعية.

٧- كفالة حقوق العامل:

من المهم أن تُكفل حقوق العامل خصوصًا ما يستحقه من منح خاصة في حالات المرض، أو حين تعرُضه للبطالة، وكذلك حقوقه في التكافل الاجتماعي، وحقه في منحة التقاعد، وهي حقوق مقررة في قوانين العمل الحديثة، يقول الشيخ ابن عاشور: «الابتعاد عن كل شرط أو عقد يُشبه استعباد العامل، بأن يبقى يعمل طول عمره أو مدة طويلة جدًا بحيث لا يجد لنفسه مخرجا»[٢].

وقد كان في أنظمة الوقف الإسلامي مجالات واسعة تغطي هذه الجوانب المتعددة وغيرها، وقامت في كل مجال مؤسسات متخصصة رسمية وأهلية؛ يقول مصطفى السباعي متحدثًا عن مؤسسات الوقف في تاريخ الحضارة الإسلامية: «كانت هذه المؤسسات نوعين: نوعًا تنشئه الدولة وتوقف عليه الأوقاف الواسعة، ونوعًا ينشئه الأفراد»[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ١٣٦/٣ (٢٩٥٠).

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص: ١٨٨.

(٣) مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا دار الوراق بيروت ١٩٩٩م، ص: ١٩٩.

٨- الإسناد النقابي:

قد يحتاج العامل لكفالة حقوقه والدفاع عنها، إلى إسناد ممن له دراية بشؤون العمل وقوانينه أكثر منه، ومن أجل تحسين ظروف العمل والتفاوض مع أرباب الأعمال، وجدت في تاريخ الحضارة الإسلامية تجمعات لأصحاب المهن المختلفة لرعاية حقوق العاملين، وقد أصّل بعض الباحثين للعمل النقابي في المنهج الإسلامي[1].

ومن جملة ما أيدوا به ذلك ما جاء في قول الله عز وجل في آية الدَّيْن: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨١].

والعامل - قياسًا على المدين - قد لا يكون على دراية كافية بجميع التفاصيل القانونية للعقد الذي يوقعه، فيحتاج إلى من يتولى عنه ذلك من أهل المعرفة والدراية ليضمن حقوقه.

ولكن الدفاع عن حقوق العامل ينبغي ألا يؤدي إلى إجحافٍ بحق رب العمل، إذ إن الموازنة بين الحقوق تكون في مصلحة الجميع؛ لبقاء العمل والاستفادة من ثمرته، والوصول إلى العدل المُطلق في باب المعاملات أمر في غاية الصعوبة، لذا اغتُفر الغرر اليسير حتى لا تتعطل المصالح، ويظل السعي لتحقيق العدل مطلوبًا.

وما تتخذه الهيئات العمالية من أساليب للمطالبة بالحقوق مثل الإضرابات عن العمل، هو أمر يحتاج إلى ضوابط وتقنين تأخذ به عادة الأنظمة الاجتماعية من أجل حماية حقوق المؤسسات والمستخدِمين للمرافق العامة والخاصة، مع التأكيد على ترسيخ

---

(١) من هؤلاء جمال البنا في كتابه «النقابية الإسلامية».

ثقافة التفاوض الاجتماعي المؤدي إلى الاتفاق وعدم اللجوء إلى الأعمال التي تعطل الدورة الإنتاجية وتوتر العلاقات الاجتماعية، وهذا يدخل في مبدأ الوقاية من أسباب النزاعات والخلافات قبل وقوعها والعمل على حلها، وقد جاءت الشريعة، وكذلك القوانين الوضعية بالتأكيد على هذا المبدأ، وتعزيز قاعدة التراضي في المعاملات، وهذا التراضي هو الذي يكون ثمرةً للتفاوض القائم على التعاون والموازنة بين المصالح الخاصة والعامة.

مبادئ الشريعة في الدستور المصري

حسن الشافعي[1]

ربما كان ما سأقوله معروفًا لكم جميعًا، ولكن لا بأس، فهدفنا هنا هو أن نتوافق وأن نتدارس ما نحن بحاجه إليه في ضوء ما نحن متفقون عليه.

إن المشاحة بين المصريين تمثل في تحكيم الشريعة بمعنى اتخاذها مصدرًا لنظام التشريع الحديث، مرورًا بالتدوين والصياغة الفنية، وبالإقرار من ممثلي الشعب في الهيئة التشريعية، وبالإصدار من السلطة الشرعية ما دامت حقوق الجميع، وفي المقدمة غير المسلمين من المصريين، محفوظة ومرعية، ويرجع ذلك لدى الكل إلى التجربة التاريخية التي تجعلها تراثًا حضاريًا للجميع، مع كونها فريضة دينية بالنسبة للمسلمين منهم.

هذا وللموضوع جانب فقهي وجانب واقعي أتناولهما على الترتيب.

أ- الجانب الفقهي:

أما عن الجانب الفقهي فأبينه في نقاط:

أولا: تحكيم الشريعة مصطلح قرآني مأخوذ من قوله عز وجل: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ

---

(١) محاضرة ألقاها الكاتب بالجمعية التأسيسية لوضع الدستور المصري ٢٠١٢م.

نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣].

واللفظ يعني في اللغة العربية مورد الماء أو الغدير الذي يرده العطشى من البشر وغيرهم.

ويقر علماء الشرع أن كل الشرائع السماوية المذكورة تتفق في أصول العقيدة وأمهات الفضائل ومقاصد الأحكام.

واصطلاحًا: هي كل ما بيّن الله - تعالى - لخلقه من أحكام صريحة أو ضمنية، في كتابه أو على لسان رسوله[1]، فالكتاب والسنة المصدران الأولان ومنهما تأخذ الطرق الأخرى من إجماع أو اجتهاد بوسائله المختلفة؛ مما يستنبطه المجتهدون هو منها أيضًا بالنسبة لغير المجتهدين ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وأهل الذكر هؤلاء هم المذكورن في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا * أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا * وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨١-٨٢]. وهي الطائفة التي لا يخلو منها عصر بفضل الله، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. وقد

---

(١) انظر أبا البقاء الكفوي، الكليات، مادة: (شرع).

كتب الفقيه المصرى السيوطى كتابا أسماه «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض».

وقال تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥]، وقال سبحانه في السياق نفسه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء:٥٩].

ويلاحظ المفسرون ما في الآية الأخيرة من تكرار الأمر بالطاعة لله – تعالى – ثم لرسوله ﷺ وعطف «أولى الأمر» عليهما دون تكرار فعل الإطاعة، ويستظهرون منه أن طاعة أولي الأمر هي في إطار الطاعة لأحكام الله ورسوله[1]، لا تخرج عن الكتاب ولا عن السنة الثابتة عن النبي ﷺ بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، وما فيهما من طرق للأحكام ومن أحكام ضمنية غير منصوصة. وتحكيم النبي ﷺ هو الرجوع إليه في حياته.

ثانيًا: تأكيده سبحانه على قبول ما يبلغه الرسول ﷺ عن ربه من الشرع علمًا وعملاً عقيدة وشريعة؛ بأن ذلك حق الرسل كافة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا

---

(١) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢٠٦/٢، وقال الإمام أحمد: حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن سعيد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن عن علي قال: بعث رسول الله ﷺ سرية، واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار، فلما خرجوا وجد عليهم في شيء قال: فقال لهم: أليس قد أمركم رسول الله أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: اجمعوا لي حطبًا، ثم دعا بنار فأضرمها فيه، ثم قال: عزمت عليكم لتدخلنها قال: فهمّ القوم أن يدخلوها قال: فقال لهم شاب منهم: إنما فررتم إلى رسول الله ﷺ من النار فلا تعجلوا حتى تلقوا رسول الله فإن أمركم أن تدخلوها فادخلوها، قال: فرجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه فقال لهم: «لو دخلتموها ما خرجتم منها أبدًا، إنما الطاعة في المعروف». صحيح البخاري ٢٦٤٩/٦.

مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٦٤]. ويقول أيضًا – في السياق نفسه منكرًا على من يَرُدُّ أحكام الله التي يبلغها رسوله ﷺ أو يشرعها الرسول – بإذن الله – عند التباس الحكم الشرعي على غير أهله: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا * أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا * وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨١–٨٢].

ويقرر المفسرون أن «أولي الأمر» هنا غير «أولي الأمر» السابقين في الآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فأولو الأمر في هذه الآية الأخيرة هم الأمراء والقضاة، أما أولو الأمر هنا فهم أهل التشريع المجتهدون الذين يستنبطون الأحكام من مصادرها مما بلغهم عن الله ورسوله، وهم المقصودون أيضًا في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء:٧]. وإنما يرجع إلى أهل الذكر هؤلاء بعد وفاة الرسول ﷺ؛ إذ هو مردُّ كل أمر حال وجوده، وهم – في اجتهادهم – إنما يستنبطون الحكم الشرعي من مصادره المعتمدة بعده: الكتاب، والسنة الثابتة، والإجماع، والقياس، والاستدلال بأنواعه المختلفة التي تمرسوا بها كليًّا وجزئيًّا، ودورهم إنما هو بيان الحكم واستنباطه والكشف عنه، لا إنشاؤه، وإجابة سؤال من لا يعلم من المستفتين، أفرادًا كانوا أو جماعات أو دولًا؛ فالكل مكلف، ولا ينبغي له الإقدام على عمل يشك في

جوازه، يقول الإمام الشافعي في أوائل كتابه «الرسالة»: «لا تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا ولها فيه حكم، علمه من علمه وجهله من جهله»[1].

وفريضة المستفتي أن يختار الأعلم الأورع، وأن يحدد المسألة بكل ظروفها. وواجب المفتي أن يجيب بالأرجح دليلًا والأوفق لمصالح المسلمين، فهم أولو الأمر العلمي الفني الاجتهادي، وذلك «الرد» أو الرجوع إليهم للبيان فحسب، وليس لهم سلطه الإلزام بالحكم إلا أن يكلَّفوا بالقضاء أو ينتخَبوا بالبيعة الحرة – بلا إكراه أو تزييف – أئمةً وأمراء وحكامًا فيكونوا – عندئذ – من أولي الأمر الأولين المقصودين في آية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٨]، فهم أولو الشأن العام المنتخبون له من الأمة؛ فليس لدى أهل السنة والجماعة ولاية للفقيه إلا لبيان الحكم فقط دون الإلزام به.

ثالثًا: أن قبول أحكام الله تعالى التي بلَّغها رسوله،أو بيَّنها «أولو الأمر» الاجتهادي وأجمعوا عليها والتسليم بها، هو حكم اعتقادي من أصول الدين؛ فمَن مِن المؤمنين يجحَد الشريعة جملةً وتفصيلًا، أو يفضل عليها غيرها من الأحكام معتقدًا أن العدل في هذا الذي فضله لا في الشريعة، والله تعالى يقول مقسمًا بذاته العليا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. ومن يردها وينكر قبولها والتسليم بها قلبيًّا فأمر إيمانه على خطر شديد ويخشى عليه الخروج من الملة، ولا بد أن يبيَّن له الحق حتى يفيء إلى أمر الله.

ولكن القبول العملي والالتزام بتلك الأحكام وتفعيلها في الواقع، والتحاكم إليها والرضا بما يصدر من أحكام طبقًا لها، كما في آية النور، هو حكم عملي فقهي لا يتصل

(١) الإمام الشافعي، الرسالة ١٤.

بالكفر والإيمان، بل بالطاعة والمعصية، نعم والتخلف عن هذا القبول العملي وعدم التحقق به هو من الخطورة بمكان، ولعل صاحبه أن يكون ممن أشار إليهم قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ * وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٤٧-٥٢].

وقد يكون من المسلمين من يتردد في قبول الحكم الشرعي إن لم يوافق مصلحته أو هواه، ﴿وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ [النور: ٤٩]، فهو كهؤلاء الذين قال تعالى فيهم : ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، فالكفر فيه - كما فسره ابن عباس[١] ونقله المفسرون كابن كثير[٢] وغيره، هو كفر النعمة أو كفر المعصية والطاعة، لا الكفر المتعلق بالإيمان وعدمه. وهذا التفسير المعقول عن الصحابة، وفي مقدمتهم ترجمان القرآن ابن عباس، كما لقبه المصطفى ﷺ، يخالفه فهم المتشددين من النابتة الجديدة في الساحة الإسلامية، بمختلف البلاد الآن في العالم الإسلامي - ولا حول ولا قوة إلا بالله - ممن يكفرون الحكام لعدم التزامهم العملي بأحكام الشريعة كلها أو بعضها، ولو زعموا أنهم

(١) يقول: ليس بالكفر الذي يذهبون إليه. انظر الحاكم في المستدرك ٣١٤/٢.

(٢) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٦٢/٢.

يؤمنون بصحتها ويتعللون بأسباب ما لإغفالها، أو الخروج عليها وإجراء غيرها من الأحكام، وبعضهم يكفرون الحكام والمجتمع الذي يقبل بأحكامهم غير الشرعية، المنبثقة من الشريعة نصًّا أو استدلالًا، ويعتزل الجميع - واقعيًا أو نفسيًا.وبعض آخر يكفرون الأمة كلها ما دامت قد ارتضت هذا الوضع الآثم المخرج من الملة في نظرهم، مع أن أكثرهم يرون إسقاط الفقه الإسلامي الذي نضج واكتمل على يد الأئمة من المجتهدين خلال القرون الأربعة عشر بزعم المواجهة المباشرة بين عقول هذه النابتة التي لم تصقلها تربية فقهية أو قانونية أو لغوية، وبين القرآن والسنة، دون تأثر بفكر القرون المنحرفة، بل المشكوك في إيمانها بعد الصدر الأول في القرون الثلاثة الأولى، وهم بناء على ذلك لا يأخذون بالرد إلى أولي الأمر العلمي من الفقهاء والمجتهدين، بل يأخذون بالمعنى الحرفي الظاهر من نحو قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

نعم إن بعض شيوخنا من علماء التفسير ذكر أن من يخالف الحكم المنصوص في الكتاب أو السنة أو هذا المجمع عليه، فهو دائمًا ظالم - وهو المقصود بالآية الثانية في المائدة - فإن أضاف إلى هذا إعلان ذلك الحكم والإصرار عليه رغم بيان الحقيقة له، فهو مع الظلم فاسق وهو منطوق الآية الثالثة، فإن كان يعتقد خطأ الحكم الشرعي المنصوص والمجمع عليه أو عدم وفائه بالعدل والإنصاف، أو قدّم عليه غيره من آراء البشر غير مضطر، فهو عندئذ مع الظلم والفسق كافر كفرًا مليًا، كما في الآية الأولى، والله أعلم.

رابعًا: أن «الترك» أي غياب النص الشرعي المبيح أو المانع، لا يفيد حكمًا، ولا يدل على المنع، بل لعله إلى الإباحة أقرب، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، ولقوله الصريح ﷺ: **«إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا**

تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[١]، وبعض الناس يتوهم أن ما لم يثبت فيه دليل يبيح أو يحرم ينبغي تركه دائمًا، وهو ليس بصحيح، وهو باب واسع ينظر فيه إلى المصلحة وما يوافق روح الشرع ولا يتعارض مع نص فيه، ولو كان في نظم قانونية أخرى، فالحكمة ضالة المؤمن لا يبالي من أي وعاء خرجت، وقد أجلس النبي الصحابة بين يدي المشركين الأسرى يتعلمون القرآن والكتابة، وأخذ بحفر الخندق وهو من الفنون العسكرية الفارسية التي لا يعرفها العرب.

أود أن أختم الكلام عن هذا الجانب الفقهي أو العلمي في الموضوع بأن الشريعة الإسلامية – كما يعلم المختصون، وفي مقدمتهم قضاة مصر – نظام قانوني مستقل، بل نظام حياة شامل، كما قرر ذلك كبار الفقهاء القانونيين في العالم خلال مؤتمرهم الدولي في لاهاي عام ١٩٣٨م، وإذا كان الإمام الشافعي يقول في مفتتح «الرسالة» «لا تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا ولها فيه حكم، علمه من علمه و جهله من جهله»[٢]». فإن العمومية والشمول إنما هي في الأصول والمصادر الكلية، والقواعد العامة، أما تنزيل ذلك فقهًا واستنباطًا، أو في مجالات أو حالات محددة: فمن الأحكام الجزئية معاملة المسجونين مثلا»[٣]، وحقوق المتهمين مثلاً حتى ينص في واجبات القاضي على أنه «لا يبيت أحد في قيد»، ولعلها أصل ما استقر في بلاد الغرب من عرض المتهم على قاضٍ خلال أربع وعشرين ساعة[٤]، أو غير ذلك من التفاصيل؛ فإن مؤسسة أولي الأمر الفقهي

(١) أخرجه الدارقطني في سننه ٥/٥٣٧، وهو حديث حسن.

(٢) الإمام الشافعي الرسالة ١٤.

(٣) أبو يوسف، كتاب الخراج، وتكلم فيه عن حقوق المسجونين تحت عنوان « من تجب عليه نفقة المسجون ومعاملته» ص١٦٣ – ١٦٤.

(٤) أفرد ابن عابدين في الحاشيه (رد المحتار على الدر المختار) فصلًا في الحبس وتكلم فيه عن حقوق المسجونين ٥/٣٧٧.

الاجتهادي قد تضعف أو تطغى عليها مؤسسة الحكم المتغلبة على الأمر، أو لسبب آخر غيرهما، و يضمر هذا الجانب من الشريعة فى بعض الأحيان، وعندئذ فإنه بالرغم من شمول الشريعة وقبولها قلبيًا واعتقاديًا، وربما عمليًا وإجرائيًا، فإن الحاجة قد تدعو إلى استشارة فقه آخر أو نظام قانوني آخر متقدم من الناحية الفنية والإجرائية – لا من حيث الأصول الشرعية والنصوص الدينية – وفيه وفاء بحقوق هذه الطوائف الضعيفة من المتهمين أو المسجونين أو الأطفال المشردين أو النساء المظلومين، وسائر الطوائف المهملة، ويأخذ به مجتمع مسلم أو إدارة مسلمة، ومن ثم فإن تنويع مصادر التشريع – إن جاز هذا التعبير – مع الإيمان بشمول الشريعة وصحتها، بل تفوقها كما يقول المختصون – أمر جائز شرعًا، وهذا هو الذي قال فيه ابن القيم في «أعلام الموقعين»[1]: «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق، التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقًا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟ وقد كتب هو – رحمه الله – في ذلك كتاب «الطرق الحكمية»، وهو يعد امتدادًا لكتابه النفيس – في هذا الصدد – «أعلام الموقعين عن رب العالمين».

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣٧٣/٤.

لقد نصحت لكم في كل ما سبق ونصحت لديني، فلست على استعداد أن أخسره لإرضاء أحد أو إغضابه، لكن بعد هذا الجانب أدخل في الواقع العملي الذي يواجهنا الآن في لجنة المائة أو الجمعية التأسيسية، والذي تصدت له من قبلنا «وثيقة الأزهر» وقررت باتفاق طائفة من كبار علماء الأزهر ونخبة من مثقفي مصر، عن علاقة الشريعة أو الدين بالحكم أو الدولة، بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحقِّقة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع[1].

وقد تلقتها الأمة بالقبول بمختلف أطيافها الفكرية والدينية والسياسية، وقررت أيضًا بشأن حقوق إخواننا من أهل الكتاب مسيحيين ويهود، اطرادًا للتجربة المصرية التاريخية، واتفاقًا مع الشريعة الإسلامية «وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية»، وتضمنت الوثيقة أيضًا أن: «الأزهر هيئة عالمية مستقلة، مقرها القاهرة، ومجالها العالم الإسلامي والعالم كله، وأن هيئة كبار العلماء هي المرجع الأساسي في الأمور الشرعية». كما قررت هذه الهيئة في أول اجتماع لها يوم الأربعاء الموافق ٢٠١٢/٥/٩م النصح بإبقاء المادة الثانية كما هي في دستور ١٩٧١م، وأن رأي هيئة كبار العلماء هي الفيصل عند الاختلاف في أي شأن يتعلق بالشريعة الإسلامية.

---

(١) الأزهر الشريف، وثيقة الأزهر الأولى الصادرة في ٢٠١٢م.

وأود إذا أذنتم لي أن أبيّن وجاهة هذه المقترحات لحضراتكم وأدلتها الفقهية الشرعية والواقعية العقلية، في ما يلي:

ب- الجانب الواقعي:

أما الجانب الواقعي من حواري هذا الأخوي الذي أديره مع عقولكم وقلوبكم - كما طلب إلي - أيها المصريون المئة الذين أوكلت إليهم مصر ترتيب المناخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والمعنوي، الذي ينمي ملكات أجيالها القادمة، ويفي بحاجاتهم الروحية والمادية، ويحفظ كرامتهم وحقوقهم الإنسانية، دون تفرقة على أساس جنس أو دين أو أصل أو لغة غير المواطَنة والشراكة المتساوية في مقدَّرات هذا الوطن الحبيب ومصيره، ورغَّبت إليكم إعادة ترتيب موقعه الريادي والمحوري من المنطقة والعالم، وفي هذا التناول الواقعي ينبغي أن نفطن للظروف الموضوعية، في اللحظة التاريخية التي نعيشها ثم ننزل عليها مبادئنا الدينية والوطنية بعد ذلك.

فأولا: نحن شعب يتسم بالتعددية مع وحدة نسيجه الوطني، وتلك التعددية سمة كونية ومبدأ يقره القرآن الكريم في غير موضع، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]. ولاحظ تكرر الأسلوب نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ * وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ * وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٣٣-٣٥].

ومن حسن حظ مصر في التاريخ أنها سعدت بالأديان السماوية الثلاثة، وأن نظامها القانوني قام على الاعتداد بتلك التعددية في سلاسة واتساق، فمنذ دستور ١٩٢٣م:

«ودين الدولة الإسلام ولغتها العربية»، وقد استقر – بالإضافة إلى ذلك – في النصوص الدستورية والتطبيق العملي أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع». وهذا النص نفسه يستتبع أن للمصريين الكتابيين من المسيحيين أو اليهود، أن يحاكموا إلى مبادئ شرائعهم في شؤونهم الدينية وأحوالهم الشخصية،واختيار قياداتهم الروحية.

ومن محاسن الدستور الحالي أنه يصرح بهذا المبدأ نصًا دستوريًا يلتقي بمجرد الوضع التطبيقي للإخوة الكتابيين من شركاء الوطن في مادة جديدة مستحدثة بعد المادة الثانية مباشرة، فهما متكاملان شرعًا وتطبيقًا، بحمد الله.

ثانيا: أنه قد طرح في الحوارات الثرية التي شهدتها هذه القاعات: كلمة «الشريعة» و«مبادئ الشريعة» و «أحكام الشريعة»، وكما قلت في ختام الجزء الفقهي من حديثي هذا: إن الأنسب لوضعنا الاجتماعي وتطورنا الفكري والثقافي – كما لاحظت وثيقة الأزهر، وكما توافقت عليه بحمد الله لجنة المقومات الأساسية – هو عبارة «مبادئ الشريعة»، وإنه من الخير أن تبقى المادة الثانية كما هي؛ لأن في الالتزام – فور صدور الدستور – بالشريعة جملة وتفصيلاً أو بالأحكام الجزئية فيها مصدرًا أساسيًا للتشريع، مدنيًا كان أو جنائيًا أو غيرهما، طفرة لم يتهيأ لها مجتمعنا، والأمانة تقتضينا أن نعترف بذلك، وواقعية التفكير والتصرف تلزمنا به؛ حتى لا نعرض جماهير شعبنا لما لا يجمل بهم في قبول النصوص الدستورية أو رفضها، وكل دارسي الشريعة يعلمون أن التدرج في الأحكام، وفى الالتزام بها – حتى بعد الدخول في الدِّين – مبدأ من مبادئ الشريعة وقواعدها الكلية، يشهد له العديد من الأحكام الجزئية: كتحريم الربا مثلاً والخمر التي استشهد بها الخليفة عمر بن عبد العزيز في الرد على ولده في إزالة المظالم الموروثة، فقال: «يا ولدي، إن الله ذم الخمر في كتابه مرتين وحرمها في الثالثة، ولو حملت الناس على الحق

جملة فلربما رفضوه جملة». وقال أيضًا لولده عبد الملك: «يا بني لو تألب الناس للذي تقول، لن آمن أن ينكروها، فإذا أنكروها لن أجد بدًّا من السيف، ولا خير في خير لا يجيء إلا بالسيف، إني أروض الناس رياضة الصعب فإن يطل بي عمر فإني أرجو أن ينفذ الله مشيئتي، وإن تعدو علي منيتي فقد علم الله الذي أريد»[1]، وكذا في حديث معاذ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال له: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم...»[2]. وهكذا فإن أجابوك، فإن أجابوك... وقد ثبت في «الصحيح» قول النبي ﷺ لعائشة: «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة فألزقتها بالأرض، وجعلت لها بابين: بابًا شرقيًا وبابًا غربيًا، وزدت فيها ستة أذرع من الحِجْرِ؛ فإن قريشًا اقتصرتها حيث بنت الكعبة»[3]. لكنه لم يفعل ﷺ.

وصح أيضًا عن المقداد بن معد يكرب مرفوعًا: «إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم ما يعزب عنهم ويشق عليهم»[4]. وقال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله[5]».

---

(١) المروزي، السنة (٣١)، الذهبي، تاريخ الإسلام ١١٣٤/٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٠٤/٢ (١٣٩٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ٩٦٩/٢ (١٣٣٣).

(٤) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة ص٢٩١ (٦٤١)، والطبراني في الأوسط ١٣٥/٨ (٨١٩٦)، وفي الشاميين ٣٨٠/٣، والبيهقي في شعب الإيمان ٢٦٥/٣.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٣٧/١ (١٢٧).

لذا أناشد جميع إخواني هنا مخلصًا، وليس أي منا أقل تقبلًا للشريعة أو أزيد في ذلك من سواه، لكنها الحكمة التشريعية والإخلاص للدين نفسه وللشعب المؤمن، والدساتير إنما تعكس واقع الأمم في لحظة تاريخية معينة، وحين يتهيأ مجتمعنا للتطبيق الكامل، كانت هذه اللحظة في حياتكم أو بعدها – كما قال عمر بن عبد العزيز – يتحقق ذلك.

ولنتذكر – أيها الإخوة – أن الاحتلال الأجنبي، منذ قرن ونصف القرن، قد أوقف التطبيق القانوني للأحكام الشرعية أمدًا طويلًا، إلا في نطاق الأحوال الشخصية تقريبًا، فالعودة إلى التطبيق – أيًا كان توجه النظام الحاكم – لا يكون بين يوم وليلة.

ثالثًا: يتساءل بعض الزملاء عن المقصود بمبادئ الشريعة، وقد يستشهد بعضهم بأن المحكمة الدستورية في مصر قد أخذت بتفسير «المبادئ» على أنها النصوص القطعية الثبوت والقطعية الدلالة أيضًا، مما يعرف في المصطلح الشرعي بالمحكم بالنصوص والأحكام.

والواقع أن مقصود هذا التفسير أن مثل ذلك النص المحكم القطعي الثبوت القطعي الدلالة لا يمكن بحال مخالفته، ويجب نقض ما يخالفه، ولكن المحكمة – في ما أفهم – لا تمانع في كون الشريعة – في ما وراء ذلك النوع من الأحكام – مصدرًا أساسيًا للتشريع أيضًا يوجه الدستور والمشرع المصري إليه أول الأمر، وإن سمح له، وهو ما تتفق معه الشريعة، كما ذكرنا في القسم السابق.

حين نجد في أنظمة قوانين أخرى غير المصدر الأساسي – ما يحل مشكلة تشريعية أو يحقق مصلحة مجتمعية، فحيث يوجد الحق والعدل فثم شرع الله في مثل هذه الحالة، كما قال ابن القيم رحمه الله.

* وأخيرًا فمن مبادئ الشريعة أيضًا القواعد الأصولية التي تحكم عمل المجتهدين في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلة، سواء كانت لغوية كالأمر للوجوب أو شرعية كقولهم: المصلحة الكلية مقدمة على المصلحة الفردية، وهي كما يقول الإمام الشاطبي «قواعد الأصول قطعية»، ومقصوده أنها متواترة تواترًا معنويًّا أو شبه معنوي، من حيث إن كلًّا منها تشهد له عشرات الأحكام الجزئية في التراث الفقهي، ومن ثم فهي – في نظره – قطعية، وفي الأقل فهي كلية أغلبية، وهي حاكمة على تفسير النصوص القانونية، إن لم تستخدم في استنباط الأحكام المستجدة الشرعية، ومن الممكن أن تتبنى المحكمة الدستورية أو ينصح لها الخبراء وأهل الدرس القانوني والفقه الشرعي بهذا التفسير أو بتفسير قريب منه.

ولنعلم أيها الإخوة أن التفسيرات والأحكام القضائية نفسها – وإن اعتدت بالسوابق – تتغير وتتطور وتضيق وتتسع تبعًا لتغير المصالح والمقاصد والظروف الاجتماعية، التي لا تنفصل بحال عن القواعد القانونية.

ورابعًا: إن الأزهر لا يتقاعس في أداء واجب أو القيام بحق، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥]. اللهم اجعلنا من شهداء الحق القائمين بالقسط، ولكن تفسير النصوص الدستورية مهمة قضائية، وولاية جعل لها في نظام الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي نريد بناءها، والتي تفصل بين السلطات الثلاث – سلطة قضائية متخصصة هي المحكمة الدستورية، وينبغي ألا نسبب لها إرباكًا تشريعيًّا أو تنازعًا غير مرغوب فيه بين مؤسسات الوطن وهيئاته، على أن النص المستحدث – كمادة رابعة – بشأن الأزهر الشريف، الذي ينص على أنه «ويجب الرجوع إلى هيئة كبار العلماء بالأزهر من أجهزة الدولة في كل ما يتعلق بالإسلام والشريعة الإسلامية» هو أشمل وأكمل ويغني عن النصوص الملتبسة والمربكة.

وثيقة الأزهر الوطنية لنبذ العنف

باسمِ جَمهرةٍ من شبابِ الثورة الموقّعين على هذا البَيان، وفي رحاب الأزهر الشريف، وفي حَضرة شيخِه الجليل أ. د. أحمد الطيِّب، وباسمِ مؤسستِنا العلميَّةِ الوطنيَّةِ العريقةِ «الأزهر الشريف»، وبمُشاركة طائفةٍ من هيئة كِبار العُلَمَاء، نُعلن التزامَنا بالمبادئ الوطنيَّة والقِيَمَ العُليا لثورةِ الخامس والعشرين من يناير المجيدةِ، وندعو إليها كلَّ المشتغلين بالسياسة والشأنِ الوطني من السياسيين وقادَة الفِكر ورُؤَساء الأحزاب والائتلافات، وسائر الأطياف الوطنيَّة كافَّةً، دون تمييزٍ بين يمينيٍّ ويساريٍّ، وملتزمٍ وليبراليٍّ، وحاكمٍ ومحكومٍ:

١ – نبذُ العُنف بكلِّ صُوَرِه وأشكاله، وإدانتُه الصريحة القاطعة، وبجُرمتِه وطنيًّا، وتحريمه شرعيًّا.

٢ – إدانةُ التَّحريضِ على العُنفِ، أو تسويغُه وتبريرُه، أو التَّرويجُ له، أو الدِّفاعُ عنه، أو استغلالُه بأيَّةِ صورة.

٣ – الالتزامُ بالسِّلميَّةِ والوسائلِ السياسيَّةِ في العمَلِ الوطنيِّ العامّ، وتربيةُ الكوادِرِ الناشطةِ على هذه المبادِئ، وترسيخ هذه الثقافة ونشرها.

٤ – تأكيدُ حُرمة الدِّماء والممتلكات الوطنيَّة، العامَّة والخاصَّة، والتفرقة الحاسمة بين العمَلِ السياسيِّ والتخريبيِّ.

٥ – أن استخدام العنف، والتحريض عليه، والسكوت عنه، وتشويه الخصوم، وترويج الشائعات، وكافة صور الاغتيال المعنوي للأفراد والكيانات الفاعلة في العمل العام، كلها جرائم أخلاقية ننكرها جميعا ونناى بأنفسنا وبشعبنا عن الوقوع فيها.

٦ – الالتزامُ بأسلوب الحوار الإيجابيّ الجاد بين أطراف الجماعة الوطنيَّة، وبخاصَّةٍ في ظُروف التأزُّمِ والخِلاف، والالتزامُ بنتائجِه،والعمل على ترسيخ ثقافة وأدب الاختلاف، واحترام التعددية والبحث عن التوافق من أجل مصلحة الوطن، فالوطن يتسع لكل أبنائه إذا تحلوا بروح المسؤولية الوطنية مهما اختلفت آراؤهم.

٧ – الاعتزازُ بالمؤسَّستين الوطنيَّتين: القَضاء والجيش؛ باعتبارِهما دِرعَيْنِ لحمايةِ حُقوقِ المواطنين والتُّرابِ الوطنيِّ، دون جرِّهما والزَّجِّ بهما في المعترك السياسي.

٨ – ترسيخ ونشر ثقافة الأمن باعتباره أحد أهم ضمانات الاستقرار الاجتماعي في البلاد، ورجال الشرطة أمناء على تحقيقه وليسوا من أدوات الصراع السياسي بل هم من أبناء هذا الوطن وشركاء فيه، ويؤدون واجبًا وطنيًّا في حماية مكوناته، دون مساس بحقوق الإنسان وكرامته.

٩ – قصرُ العمل بالسياسةِ بمعناها الخاصّ؛ وهو التنافسُ الدِّيمقراطيُّ لتولّي شُؤونِ الحُكم – على الأحزابِ المعلَنَةِ الملتزِمةِ بالدُّستورِ والقانونِ؛ للتغييرِ السياسيِّ السِّلميِّ بالوسائلِ الدستوريةِ القانونيَّةِ، وقصرُ الجمعيَّاتِ الدِّينيَّةِ والمدَنيَّةِ على العمَلِ الخيريِّ والدعويِّ والتربويِّ أو ما تُخَصَّصُ له من أهدافٍ معيَّنةٍ دون اشتغالٍ بالسياسةِ.

١٠ – حمايةُ النَّسيجِ الوطنيِّ الواحدِ من الفتن الطائفيَّةِ المصنوعةِ والحقيقيَّةِ، ومن الدَّعواتِ العُنصريَّةِ والانفِصاليَّةِ، ومن المجموعاتِ المسلَّحةِ الخارجةِ على السُّلطات

الشرعيَّةِ، ومن الاختراق الأجنبيِّ غير القانوني، ومن كلِّ ما يُهدِّدُ سَلامةَ الوطَن وتضامُن أبنائه ووَحْدَةِ ترابه.

ونحنُ إذ نُعلِنُ إيمانَنا بهذه المبادئ، وما تُعبِّرُ عنه من أصولٍ فرعيَّةٍ، وثقافةٍ دِيمقراطيَّةٍ، ووحدة وطنية، وتجربةٍ ثوريَّةٍ وطنيَّةٍ – ندعو كلَّ السياسيِّينَ، قادةً أو ناشطينَ، إلى الالتزامِ بها، وتطهيرِ حياتنا السياسيَّةِ من أوشابِ العُنفِ التخريبيَّة أيًّا كان اسمُها أو شعاراتها، ونحن إذ نؤكِّدُ يقظتَنا بأيِّ تشويه لثورةِ الخامس والعشرين من يناير وقِيَمِها – ندعو الآنَ وفي مرحلتِنا الراهنةِ والدقيقة كلَّ أبناء الوطنِ، حُكَّامًا ومحكومينَ، في أقصى الصعيد والواحاتِ، وفي أعماق الدِّلتا والباديةِ، وفي مُدُنِ القنال وسَيْناء، إلى المصالحة الوطنيَّةِ العامَّةِ، ونبذ العنف، وتفعيلِ الحوارِ – والحوار الجاد وحدَه – في أمورِ الخلافِ، وتركِ الحقوقِ للقَضاءِ العادلِ، واحترامِ إرادةِ الشَّعبِ، وإعلاء سيادة القانونِ؛ سَعْيًا إلى استكمالِ أهدافِ ثَوْرتنا المجيدة كاملةً، بإذن الله.

حَفِظَ اللهُ مصرَ كنانَتَه في أرضِه، ورَدَّ عنها كلَّ سوءٍ.

واللهُ يقولُ الحقَّ وهو يَهدي السبيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الأزهر الشريف
مكتب شيخ الأزهر

بيان الأزهر والمثقفين
(عن منظومة الحريات الأساسية)

يتطلّع المصريون والأمة العربيّة والإسلاميّة، بعد ثورات التحرير التي أطلقت الحريّات، وأذكت رُوح النّهضة الشاملة لدى مختلف الفئات – إلى علماء الأمّة ومُفكّريها المثقفين؛ كي يُحدّدوا العلاقة بين المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية السمحاء ومنظومة الحريّات الأساسيّة التي أجمعت عليها المواثيق الدوليّة، وأسفرت عنها التجربة الحضاريّة للشعب المصري؛ تأصيلاً لأسسها، وتأكيدًا لثوابتها، وتحديدًا لشروطها التي تحمي حركة التطوُّر وتفتحُ آفاق المستقبل، وهي: حريّة العقيدة، وحريّة الرأي والتعبير، وحريّة البحث العلمي، وحريّة الإبداع الأدبي والفني، على أساسٍ ثابتٍ من رعاية مقاصد الشريعة الغرّاء، وإدراك رُوح التشريع الدستوري الحديث، ومُقتَضيات التقدُّم المعرفي الإنساني؛ بما يجعل من الطاقة الرُوحيّة للأمّة وَقودًا للنهضة، وحافزًا للتقدُّم، وسبيلاً للرُقيّ المادي والمعنويّ، في جهد موصول يتّسق فيه الخطاب الثقافي الرشيد مع الخطاب الدّيني المستنير، ويتآلفان معًا في نسق مستقبلي مُثمِر، تتّحد فيه الأهداف والغايات التي يتوافق عليها الجميع.

ومن هنا فإنّ مجموعة العلماء الأزهريين والمثقّفين المصريّين الذين أصدروا وثيقة الأزهر الأولى برعايةٍ من الأزهر الشريف، وأتبعوها ببيانِ دَعْمِ حَراك الشعوب العربيّة

الشقيقة نحو الحريّة والديموقراطيّة - قد واصَلوا نشاطهم، وتدارسوا في ما بينهم القواسمَ الفكريّةَ المشتركة في منظومة الحريّات والحقوق الإنسانيّة، وانتهوا إلى إقرارِ جملةٍ من المبادئ والضّوابط الحاكمة لهذه الحريّات؛ انطلاقًا من متطلبات اللحظة التاريخيّة الراهنة، وحفاظًا على جوهر التوافق المجتمعي، ومراعاةً للصالح العام في مرحلة التحوُّل الديموقراطي؛ حتى تنتقل الأمّة إلى بناء مُؤسّساتها الدستوريّة بسلامٍ واعتدالٍ وتوفيقٍ من الله تعالى.

وبما لا يسمح بانتشار بعض الدعوات المغرضة التي تتذرّع بحجّة الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتدخُّل في الحريّات العامّة والخاصّة، الأمر الذي لا يتناسبُ مع التطوُّر الحضاري والاجتماعي لمصر الحديثة، في الوقت الذي تحتاجُ فيه البلاد إلى وحدة الكلمة والفهم الوسطي الصحيح للدِّين، والذي هو رسالة الأزهر الدِّينيّة ومسؤوليّته نحو المجتمع والوطن.

أولًا: حريّة العقيدة:

تعد حريّةُ العقيدة، وما يرتبط بها من حقِّ المواطَنة الكاملة للجميع، القائم على المساواة التامّة في الحقوق والواجبات حَجَر الزّاوية في البناء المجتمعي الحديث، وهي مكفولةٌ بثوابت النصوص الدِّينية القطعيّة، وصريح الأصول الدستوريّة والقانونيّة؛ إذ يقول المولى - عزّ وجلّ -: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

ويترتّب على ذلك تجريمُ أيِّ مظهرٍ للإكراه في الدِّين، أو الاضطهاد أو التمييز بسَبَبِه، فلكلِّ فردٍ في المجتمع أنْ يعتنقَ من الأفكار ما يشاء، دون أنْ يمسّ حقَّ المجتمع في الحفاظ على العقائد السماويّة؛ فللأديان الإلهيّة الثلاثة قداستها، وللأفراد حريّة إقامة

ثانيًا: حريّة الرأي والتعبير:

حريّة الرأي هي أمُّ الحريّات كلها، وتتجلّى في التعبير عن الرأي تعبيرًا حرًّا بمختلف وسائل التعبير؛ من كتابةٍ وخطابة وإنتاج فني وتواصُل رقمي، وهي مظهر الحريّات الاجتماعيّة التي تتجاوز الأفراد لتشمل غيرَهم؛ مثل تكوين الأحزاب ومنظّمات المجتمع المدني، كما تشمل حريّة الصحافة والإعلام المسموع والمرئي والرقمي، وحريّة الحصول على المعلومات اللازمة لإبداء الرأي، ولا بُدّ أنْ تكونَ مكفولة بالنصوص الدستوريّة لتسمو على القوانين العاديّة القابلة للتغيير.

وقد استقرّت المحكمة الدستوريّة العُليا في مصر على توسيع مفهوم حريّة التعبير، ليشمل النّقد البنّاء ولو كان حادّ العبارة، ونصّت على أنّه: «لا يجوز أنْ تكون حريّة التعبير في القضايا العامّة مقيّدة بعدم التجاوز، بل يتعيّن التسامحُ فيها».

لكن من الضّروري أنْ نُنبِّه إلى وجوب احترام عقائد الأديان الإلهيّة الثلاثة وشعائرها؛ لما في ذلك من خطورةٍ على النسيج الوطني والأمن القومي، فليس من حق أحد أنْ يثيرَ الفتن الطائفيّة أو النعرات المذهبيّة باسم حريّة التعبير، وإنْ كان حقُّ الاجتهاد بالرأي العلمي المقترن بالدليل، وفي الأوساط المتخصِّصة، والبعيد عن الإثارة - مكفولًا، كما سبق القول في حريّة البحث العلمي.

ويعلنُ المجتمِعون أنّ حريّة الرأي والتعبير هي المظهر الحقيقي للديموقراطيّة، ويُنادون بتنشئة الأجيال الجديدة وتربيتها على ثقافة الحريّة وحقِّ الاختلاف واحترام الآخَرين، ويهيبون بالعاملين في مجال الخطاب الدِّيني والثقافي والسياسي في وسائل الإعلام مُراعاة هذا البُعد المهم في ممارساتهم، وتوخّي الحكمة في تكوين رأيٍ عام يتّسم بالتسامح وسَعة الأفق، ويحتكم للحوار ونبذ التعصُّب، وينبغي لتحقيق ذلك استحضارُ

التقاليد الحضاريّة للفكر الإسلامي السمح الذي كان يقول فيه أكابر أئمّة الاجتهاد: «رأيي صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأٌ يحتمل الصواب»؛ ومن ثَمّ فلا سبيلَ لتحصين حريّة الرأي سوى مُقارعة الحجّة بالحجّة طبقًا لآداب الحوار، وما استقرّت عليه الأعراف الحضاريّة في المجتمعات الراقية.

ثالثًا: حريّة البحث العلمي:

يُعَدُّ البحث العلمي الجادُّ في العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة والرياضيّة وغيرها، قاطرةَ التقدُّم البشري، ووسيلةَ اكتشافِ سنن الكون ومعرفة قوانينه؛ لتسخيرِها لخير الإنسانيّة، ولا يمكن لهذا البحث أنْ يتمّ ويؤتي ثماره النظريّة والتطبيقيّة دون تكريس طاقةِ الأمّة له، وحشد إمكاناتها من أجله، ولقد أفاضت النصوص القُرآنيّة الكريمة في الحثّ على النظر والتفكُّر والاستنباط والقياس والتأمُّل في الظواهر الكونيّة والإنسانيّة؛ لاكتشاف سننها وقوانينها، ومهّدت الطريق لأكبر نهضةٍ علميّة في تاريخ الشرق، نزلت إلى الواقع وأسعدت الإنسان شرقًا وغربًا، وقادَها علماء الإسلام ونقلوا شعلتَها لتضيءَ عصر النهضة الغربيّة، كما هو معروف وثابت.

وإذا كان التفكير في عمومه فريضةً إسلاميّةً في مختلف المعارف والفنون كما يقول المجتهدون، فإنّ البحث العلمي النظري والتجريبي هو أداة هذا الفكر، وأهمُّ شروطه أنْ تمتلكَ المؤسّسات البحثيّة والعلماء المتخصّصون حريّة أكاديميّة تامّة في إجراء التجارب وفرض الفروض والاحتمالات، واختبارها بالمعايير العلميّة الدقيقة، ومن حقِّ هذه المؤسّسات أنْ تمتلكَ الخيال الخلاّق والخبرة الكفيلة بالوصول إلى نتائج جديدة تضيفُ للمعرفة الإنسانيّة، لا يُوجِّههم في ذلك إلا أخلاقيّات العلم ومناهجه وثوابته، وقد كان كبار العلماء المسلمين مثل الرازي وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم أقطابَ المعرفة العلميّة

وروّادها في الشرق والغرب قرونًا عديدة، وآنَ الأوان للأمّة العربيّة والإسلاميّة أنْ تعودَ إلى سِباق القوّة وتدخُلَ عصر المعرفة؛ فقد أصبح العلم مصدرَ القوّة العسكريّة والاقتصاديّة، وسببَ التقدُّم والتنمية والرّخاء، وأصبح البحث العلمي الحرُّ مَناطَ نهضة التعليم وسيادة الفكر العلمي وازدهار مراكز الإنتاج؛ إذ تخصص لها الميزانيّات الضخمة، وتتشكّل لها فرق العمل، وتُقترَح لها المشروعات الكبرى، وكلُّ ذلك ممّا يتطلّب ضمان أعلى سقفٍ للبحث العلمي والإنساني.

وقد أوشك الغرب أنْ يقبض بيديه على كلِّ تقدُّمٍ علمي، وأنْ يحتكر مسيرةَ العلم، لولا نهضةُ اليابان والصين والهند وجنوب شرقي آسيا التي قدّمت نماذجَ مضيئةً لقُدرة الشرق على كسر هذا الاحتكار، ولدخول عصر العلم والمعرفة من أوسع الأبواب، وقد آنَ الأوان ليدخُل المصريون والعرب والمسلمون ساحةَ المنافسة العلميّة والحضاريّة، ولديهم ما يُؤهِّلهم من الطاقات الروحيّة والماديّة والبشريّة وغيرها من شُروط التقدُّم في عالمٍ لا يحترمُ الضعفاء والمتخلّفين.

رابعًا: حريّة الإبداع الأدبي والفني:

ينقسمُ الإبداع إلى إبداعٍ علمي يتّصلُ بالبحث العلمي كما سبق، وإبداع أدبي وفني يتمثّل في أجناس الأدب المختلفة من شعر غنائي ودرامي، وسردٍ قصصي وروائي، ومسرح وسير ذاتيّة وفنون بصريّة تشكيليّة، وفنون سينمائيّة وتليفزيونيّة وموسيقيّة، وأشكالٍ أخرى مُستَحدَثة في كلِّ هذه الفروع. والآداب والفنون في جملتها تستهدفُ تنمية الوعي بالواقع، وتنشيط الخيال، وترقية الإحساس الجمالي، وتثقيف الحواس الإنسانيّة وتوسيع مَداركها، وتعميق خِبرة الإنسان بالحياة والمجتمع، كما تقومُ بنقد المجتمع أحيانًا، والاستشراف لما هو أرقى وأفضل منه، وكلها وظائف سامية تُؤدِّي في حقيقة الأمر إلى إثراء اللغة والثقافة وتنشيط الخيال وتنمية الفكر، مع مُراعاة القِيَم الدِّينيّة العُليا والفضائل الأخلاقيّة.

ولقد تميّزت اللغة العربيّة بثرائها الأدبي وبلاغتها المشهودة، حتى جاء القُرآن الكريم في الذِروة من البلاغة والإعجاز؛ فزاد من جمالها، وأبرز عبقريّتها، وتغذّت منه فنونُ الشعر والنثر والحكمة، وانطلقت مواهب الشُعَراء والكُتّاب - من جميع الأجناس التي دانت بالإسلام ونطقَتْ بالعربيّة - تبدعُ في جميع الفنون بحريّةٍ على مرِّ العصور دون حرجٍ، بل إنّ كثيرًا من العلماء القائمين على الثقافة العربيّة والإسلاميّة من شيوخ وأئمّة كانوا هم من رُواة الشعر والقصص بجميع أشكاله.

على أنّ القاعدة الأساسيّة التي تحكُمُ حدود حريّة الإبداع هي: قابليّة المجتمع من ناحية، وقُدرته على استيعاب عناصر التراث والتجديد في الإبداع الأدبي والفني من ناحية أخرى، وعدم التعرُّض لها ما لم تمسّ المشاعر الدينيّة أو القيم الأخلاقيّة المستقرّة، ويظلُّ الإبداع الأدبي والفني من أهمّ مظاهر ازدهار منظومة الحريّات الأساسيّة وأشدها فعالية في تحريك وعي المجتمع وإثراء وجدانه، وكلّما ترسّخت الحريّة الرشيدة كان ذلك دليلًا على تحضُّرِه؛ فالآداب والفنون مِرآةٌ لضمائر المجتمعات، وتعبيرٌ صادق عن ثوابتهم ومُتغيّراتهم، وتعرض صورة ناضرة لطُموحاتهم في مستقبلٍ أفضل.

والله الموفّق لما فيه الخير والسداد

مشيخة الأزهر:

تحريرًا في ١٤ من صفر سنة ١٤٣٣هـ

الموافق: ٨ من يناير سنة ٢٠١٢م

شيخ الأزهر

أحمد الطيب



AL-FURQĀN

ISLAMIC HERITAGE FOUNDATION

Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law

22A Old Court Place

London W8 4PL, UK

Tel: + 44 (0) 203 130 1530

Fax: + 44 (0) 207 937 2540

Email: info@al-furqan.com

Url: www.al-furqan.com

First Edition: 2014 A.D./ 1435 A.H.

ISBN: 1-905122-34-7

Symposia Series

The Activation of Sharī^c ah Objectives in the Political Sphere

Research Articles

Edited by
Mohamed Salim El-Awa



Al-Furqān Islamic Heritage Foundation
Centre for the Study of the Philosophy of Islamic Law

Symposia Series



AL-FURQĀN
ISLAMIC HERITAGE FOUNDATION
CENTRE FOR THE STUDY OF THE PHILOSOPHY OF ISLAMIC LAW

The Activation of Sharīʿah Objectives in the Political Sphere

Research Articles

Edited by

Mohamed Salim El-Awa